

სარჩევი

წინათქმა.....6

კალეიდოსკოპი

ამონარიდები.....8

სათავეებთან

ქეთევან მანია

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს შესწავლის ისტორიიდან..... 15

Ketevan Mania

From the History of Investigation of Muktsevay Kartlisay
(Conversion of Georgia): Source Study Perspective..... 15

მალხაზ კობიაშვილი

წმ. ანდრია საქართველოში.....38

Malkhaz Kobiashvili

St. Andrew in Georgia......38

ია გრიგალაშვილი

ქართული სამოციქულო ეკლესიის წარმოშობის
ისტორიისათვის.....63

Ia Grigalashvili

About the History of Georgian Apostolic Church Origin.....63

გოჩა კუჭუხიძე

წმიდა ნინო და ქართლის მოქცევა.....76

Gocha Kuchukhidze

St. Nino and the Conversion to Christianity of Georgia.....76

უნწყებანი

გიორგი ალიბეგაშვილი, ნინო ჟვანია

უცხოური მასალები საქართველოს მოქცევაზე..... 119

Giorgi Alibegashvili, Nino Jvania

Foreign Sources on the Conversion of Georgia..... 119

სახისმეტყველება

ნანა გონჯილაშვილი

„ნინოს ცხოვრების“ ერთი პარადიგმული სახე
(კერპ-ღვთაება არმაზის განსახოვნება)..... 137

Nana Gonjilashvili

One Paradigmatic symbol of the “The Life of St. Nino”
(The Personification of the Pagan-idol Armazi)..... 137

ირინა ნაცვლიშვილი

მირიან მეფის „ნიგნი – ანდერძი“..... 176

Irina Natsvlisvili

King Mirian’s Letter-Testament..... 176

იდეა და რწმენა

სოსო მახარაშვილი

წმ. ნინო, ჯვარი ვაზისა და საქართველოს ღვთისმშობლისადმი
წილხვედომილობის საკითხისათვის.....210

Soso Makharashvili

On the Problem of St.Nino, Grapevine Cross and Virgin Mary,
the Main Protector and Intercessor of Georgia.....210

პარალელები

ეკა ჩიკვაიძე

ნიკოლოზ გულაბერისძის „სვეტიცხოვლის საკითხავი“ და
წმინდა ნინოს ცხოვრება.....223

Ekaterine Chikvaidze

Nikoloz Gulaberisdze’s “Miracles of Svetiskhoveli” and the
Life of St. Nino.....223

თარგმანები

დარეჯან მენაბდე

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ უცხო ენებზე.....254

Darejan Menabde

Moktsevai Kartlisai in Foreign Language Translations.....254

საგალობელთა ექო

ქეთი ნინიძე	
წმინდა ნინოს ჰიმნოგრაფიული ხატი.....	288
Keti Ninidze	
St. Nino's Hymnographical Icon.....	288

ბიბლიოგრაფია

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ -ს ბიბლიოგრაფია.....	307
---	-----

ტექსტი

მოქცევაჲ ქართლისაჲ (შატბერდული რედაქცია).....	327
---	-----

წინათქმა

XX საუკუნეში ქართულმა ფილოლოგიურმა მეცნიერებამ თვალსაჩინო წარმატებებს მიაღწია. მნიშვნელოვანი შედეგებია მოპოვებული ძველი ქართული ლიტერატურის შესწავლის თვალსაზრისითაც. დღეს, XXI საუკუნის დასაწყისში, ალბათ, დადგა დრო შეჯამდეს ქართველ მკვლევართა არაერთი თაობის მიერ განეული შრომა, მათი მეცნიერული მიღწევები, დაისახოს ახალი გზები, ახალი პერსპექტივები. ამ მიზნით ლიტერატურის ინსტიტუტი იწყებს ახალი სამეცნიერო სერიის „გზამკვლევის“ გამოცემას. ამ სერიით მომზადდება და გამოქვეყნდება თემატური სამეცნიერო კრებულები, რომლებშიც განხილული იქნება ქართული მწერლობის კარდინალური პრობლემები. თითოეული ასეთი კრებულისათვის სავალდებულო იქნება ძველი ქართული ლიტერატურული ძეგლის ტექსტის დაბეჭდვა, საკვლევი თემატიკის ირგვლივ არსებული სრული ბიბლიოგრაფიის შედგენა, საკითხის ისტორიის მიმოხილვა, აგრეთვე პრობლემასთან დაკავშირებული ძირითადი ისტორიულ-ლიტერატურული და სახისმეტყველებითი საკითხების გაანალიზება. განსაკუთრებული ახსნა-განმარტება არ სჭირდება, თუ რატომ შეირჩა ხსენებული სერიის პირველი კრებულის თემად „წმ. ნინოს ცხოვრება“. ქართული ორიგინალური საეკლესიო მწერლობა, ძალზე ანგარიშგასაწივე მოსაზრებით, სწორედ ქართველთა განმანათლებლის „ცხოვრებით“ უნდა იწყებოდეს.

გასული საუკუნის 80-იანი წლებიდან მოყოლებული დღემდე არაერთი ნაშრომი გამოქვეყნდა „წმ. ნინოს ცხოვრებისა“ და ქართლის მოქცევის სხვადასხვა საკითხებთან დაკავშირებით: ახლებურად იქნა გააზრებული ძველი ქართული საისტორიო წყაროები თუ ლიტერატურული თხზულებები, წარმოჩენილ იქნა მათი კულტუროლოგიური, იდეოლოგიური და სახისმეტყველებითი ასპექტები, გადასინჯულ იქნა ძველი ქართული ტექსტებისადმი ჩვენს მეცნიერებაში დამკვიდრებული ჰიპერკრიტიკული დამოკიდებულება და სხვ. მიუხედავად ამისა, დღემდე არ არსებობს ერთიანი შემაჯამებელი ნაშრომი, რომელშიც გადმოცემული იქნებოდა ქართლის მოქცევასთან დაკავშირებული არსებითი საკითხები.

ამიტომ ლიტერატურის ინსტიტუტის თანამშრომელთა ერთ-მა ჯგუფმა, რომელშიც ჩართულნი არიან აგრეთვე სპეციალის-

ტები სხვა სამეცნიერო დაწესებულებებიდან, შექმნა სამეცნიერო და ბიბლიოგრაფიული ხასიათის კრებული, საერთო სახელწოდებით: „ქართული ქრისტიანული კულტურის სათავეებთან – ნმ. ნინოს ცხოვრება და ქართლის მოქცევა“. კრებულში შესული სტატიები ასახავს როგორც ისტორიულ-ლიტერატურულ, ისე წყაროთმცოდნეობით, იდეოლოგიურ და სახისმეტყველებით ძიებებს.

„გზამკვლევის“ სერიით შექმნილ კრებულს, ცხადია, არა აქვს პრეტენზია მთელი სისრულით გააშუქოს „ნმ. ნინოს ცხოვრება-სა“ და ქართლის მოქცევასთან დაკავშირებული თუნდაც ლიტერატურული საკითხები. პრობლემის სირთულიდან გამომდინარე, ეს უბრალოდ შეუძლებელი იქნებოდა. ავტორთა კოლექტივი უფრო მოკრძალებულ მიზანს ისახავდა: წარმოეჩინა ქართველთა განმანათლებლის ცხოვრება-მოდვანეობის უმთავრესი ასპექტები, გადმოეცა ქართლის გაქრისტიანების პერიპეტიები, გარკვეულწილად შეევესო და შეეჯამებინა ჩვენ მეცნიერებაში ამ კუთხით წარმომებული ძიებები; ამავე დროს, შეძლებისდაგვარად გამოეთქვა ახალი მოსაზრებანი, წამოეჭრა პრობლემური საკითხები, დაესახა მათი გადაჭრის გზები და საშუალებები.

კრებული უთუოდ ასახავს ქართული ლიტერატურათმცოდნეობის განვითარების დღევანდელ დონეს. ის იქნება ერთგვარი გზამკვლევი როგორც სპეციალისტებისათვის, ისე ხსენებული თემით დაინტერესებული ფართო მკითხველი საზოგადოებისათვის. ამასთანავე, ავტორთა კოლექტივი და „გზამკვლევის“ სარედაქციო საბჭო და კოლეგია სიამოვნებით მიიღებს მკითხველის საქმიან შენიშვნებს, მოსაზრებებსა და სურვილებს და გაითვალისწინებს თავის შემდგომ მუშაობაში.

სოსო მახარაშვილი

კალეიდოსკოპი

ამონარიდები

ქრისტეს სჯულის შემოტანას ქართლში წმ. ნინოსაგან მირიანის დროს (265-342) მოგვითხრობენ IV საუკ. ბერძენთ მწერალთაგანნი რუფინი და სოზომენი და V საუკ. სომეხთაგანი მოსე ხორენელი, მოგვითხრობენ იმ გვარად, რომ არ შეგიძლიათ არ იფიქროთ, იმათ ხელში უნდა ჰქონიყოთ ჩვენი ცნობა: ესე ზედმინვენით ეთანხმებიან ამ უკანასკნელსა.

დ. ბაქრაძე

თუ ჩვენ ყურადღებით განვიხილავთ ქართლის მოქცევის ხრონიკას, ადვილათ დავრწმუნდებით, რომ ხრონიკის ხასიათი თავითგან ბოლომდის ერთგვარი არ არის. შემოკლებული ხრონიკა ქართლის მოქცევისა აღნიშნავს რა რომელიმე პირის მეფობას თუ ერისთავობას, ყოველთვის უჩვენებს ერთ-ორ უმთავრეს ისტორიულ ფაქტს მის მეფობაში მომხთარს და იხსენებს ვინ იყო მთავარ-ეპისკოპოსი, ანუ კათოლიკოსი. ეს სისტემა მტკიცეთ არის გატარებული თავითგან დაწყებული სტეფანოზ II დრომდის (639-663). ხოლო სტეფანოზ II შემდეგ ეს წესი უცვლელა და შემოკლებული ცნობების მაგიერ ერისთავების მხოლოდ სია არის მოყვანილი... რას მოასწავებს ეს ფაქტი, თუ არ იმას, რომ სია მერმე, მიმატებული და წინეთ კი ქართლის მოქცევის ქრონიკა სტეფანოს II დრომდის ყოფილა მოყვანილი.

ე. თაყაიშვილი

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ წარმოადგენს ძველს ქართულს საისტორიო ნაწარმოებს დაწერილს მე-4 საუკ. უკანასკნელ მეოთხედში ბერძნულ ენაზე. ავტორს გრიგოლ დიაკონს ხელთ ჰქონია უძველესი ქართული მატეანე, რომელიც დაწერილი უნდა ყოფილიყო არამეულად I საუკუნის პირველ ნახევარში. ქართული მწერლობითი შემოქმედების პირველ ნაბიჯებს, კერძოდ საისტორიო მწერლობის ასპარეზზედ, ამ გვარად მივყავართ უძველეს ხანამდის.

ს. კაკაბაძე

ის გარემოება, რომ უძველესი ქართული მატრიანეები შედგენილი ყოფილა არმაზში, ეს რასაკვირველია მოულოდნელს არას შეიცავს და სრულიად ბუნებრივად უნდა ჩაითვალოს. არმაზი, როგორც ცნობილია, იყო იბერიის სამეფოს ნამდვილი „დედაქალაქი“, პირველი მეტროპოლია, უძველესი პოლიტიკური და რელიგიური ცენტრი ქვეყნისა...

არმაზი ჰკარგავს რელიგიური და კულტურული მეტროპოლიის მნიშვნელობას IV საუკუნის პირველ ნახევარში, როდესაც იბერიაში ქრისტიანობა სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადდა, და „წარმართული“ არმაზის საკულტო ცენტრმა დაუთმო თავისი ადგილი ქრისტიანული მცხეთის საკულტო ცენტრს.

ამის შემდეგ მომხდარა ძველი არმაზული მატრიანეების გადამუშავება მცხეთაში ახალი კულტის მსახურთა მიერ, რომელთაც დაუნერიათ მატრიანე ქართველთა მოქცევისანი, და რომელთაც გამოუყენებიათ როგორც ერთ-ერთი წყარო ძველი არმაზული მატრიანე, რომელიც, როგორც ირკვევა, შეიცავდა იბერიის მეფეთა სიას.

პ. ინგოროყვა

Если в Армении затмила славу других просветителей личность св. Григория, а в Грузии – св. Нин, то мы не должны еще торопиться и заключением о соответственно широком значении их проповеди. Причины их популярности могут быть в значительной степени литературного характера. Она может быть, сдаётся мне, действительно была детищем какого-то сильного литературного течения. Такое течение, надо думать, по какому-либо сродству, и в этом смысле не без исторического основания, облюбовывало известное областное предание и давало ему такую авторитетную и популярную обработку, что все дальнейшие поколения должны были считаться с ним.

ბ. მარი

ის გარემოება, რომ სპარსული წინადადება შატბერდისეულ ხელნაწერში ასე დამახინჯებულია, ცხადად ამტკიცებს, რომ შატბერდისეული ხელნაწერი ამ ც-ის თავდაპირველი ნუსხა-დედანი კი არ არის, არამედ გადმოწერილი უნდა იყვეს სხვა ხელნაწერიდან, რომელიც ამასთანავე შეიძლება თვით გადმოწერილი ყოფილიყო თავდაპირველ ნუსხითგან. სწორედ ამ მრავალგზისი

გადმონერის დროს უნდა დამახინჯებულიყო ქართულად სწორი სპარსული წინადადება. ეს გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ თვით ნ~ა ნინოს ც~ა იმ სახით, როგორადაც იგი შატბერდისეულ ხელნაწერშია შენახული, უფრო IX საუკუნეში უნდა იყოს შედგენილი, ვიდრე X-ში.

ივ. ჯავახიშვილი

როდისაა დაწერილი ეს თხულება? მხედველობაში გვაქვს მთლიანი თხულების, კრებულის, შედგენის დრო და არა მისი ნაწილებისა, რომელთაგან, შეიძლება ზოგიერთი მართლაც შედარებით ძველი იყოს. [...] ეს კრებული შედგენილია არაუადრეს მეცხრე საუკუნისა, დაახლოებით მის უკანასკნელ მეოთხედში.

კ. კეკელიძე

თუ ვაღიარებთ ნინოს ცხოვრების ისტორიულობას, შეუძლებელია არ ვაღიაროთ, „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ ციკლების იმთავითვე არსებობა. ძნელად წარმოსადგენია, რომ ნინოს ამბებს ისტორიული რეალობით აღწერდნენ, მაგალითად, V საუკუნეში, ბერძენი მწერლები, მოვსეს ხორენაცი, ხოლო ქართველები არაფერს ამბობდნენ მასზე. თუკი ჩვენ იმას, რაც „წმინდა ნინოს ცხოვრებაში“ წერია, ისტორიულ სინამდვილედ ვაღიარებთ, რატომ უნდა უარყოფდეთ თვით ნაწარმოებს?! თუკი წმინდა ნინოს ისტორიულ პიროვნებად ჩავთვლით /ამას კი თითქოს არვინ უარყოფს/, წარმოუდგენელია, რომ მისი ხსენება იმთავითვე არ ყოფილიყო დაწესებული, ანდა როდისმე მოშლილიყო სვეტიცხოველში მისი ხსენება ან თუნდაც დღესასწაული სვეტიცხოვლისა, ანდა ჯვრის აღმართვისა. შეიძლებოდა მომხდარიყო ისეც, როგორც სულ ბოლო მინაწერი გვაუწყებს — „ნიგნი მოქცევაჲ ქართლისაჲ... ვითარცა ტალანტი წინამძღვართაგან დაფარული შემდგომად მრავალთა ჟამთა და წელთა ვპოვეთო“.

რ. სირაძე

„წმ. ნინოს ცხოვრების“ წყაროთმცოდნეობითი კვლევით, აშკარა შეიქმნა, რომ ადგილობრივი ვერსია არის წყარო უცხოური (სომხური, ბიზანტიური), ვერსიებისათვის და იგი წერილობით გაფორმებული ჩანს უკვე IV ს-ში. უძველესი ტექსტი შემორჩენილია და ეს არის სწორედ „მოქცევაჲ ქართლისაჲსეული“ „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ ვრცელი რედაქცია. ქმნილებას აქვს თავისე-

ბური კომპოზიცია. იგი თავად წმ. ნინოსა და მის თანამოღვაწეთა მოგონებების კრებული სახით გაფორმებული ძეგლია. მისი ავტორი, თხზულებისათვის პოზიციით — რედაქტორ-შემდგენელი — არის ქართლის პირველი ქრისტიანი მეფის მირიანის რძალი დედოფალი სალომე უყარმელი. ამ ციკლის პირველი ტექსტები წარმოიშვნენ ქართლის მოქცევის თითქმის თანადროულად, V ს. II ნახევარში კი მათ ბაზაზე შეიქმნა თვისებრივად ახალი ნაწარმოებები, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, რომელშიც გაერთიანდა „ნინოს ცხოვრების“ ციკლის ორი შტო.

მ. ჩხარტიშვილი

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ და ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრებაში“ (რომელიც „მოქცევაჲს“ ტექსტს ეყრდნობა) შემორჩენილი უნდა გვექონდეს ქართლის მოქცევის შესახებ არსებული ძველის-ძველი გადმოცემა, შექმნილი მცხეთელ იუდეველ ქრისტიანთა წრეში. ჩვენი აზრით, ამ ვარაუდის სასარგებლოდ მეტყველებს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ტექსტში (მაგრამ მხოლოდ ნინოს ლეგენდის ფარგლებში) დადასტურებული ე.წ. სინტაქსური სირიიზმები, რომლებიც გამოავლინა და შეისწავლა ც. ქურციკიძემ. მსგავსი სინტაქსური კონსტრუქციები დამახასიათებელია პალესტინური სირიულისათვის, იმავე არამეულისათვის რომელიც ქრისტიანთა სამწერლობო ენას წარმოადგენდა.

არაფერია მოულოდნელი იმაში, რომ ნინოს ლეგენდა მართლაც შექმნილი და ჩანერილი ყოფილიყო მცხეთელ იუდეველ-ქრისტიანთა წრეში, ე.წ. პალესტინურ-სირიულ, არამეულ დიალექტზე, საიდანაც მოგვიანებით (დაახლ. V ს-ის დასასრული) იგი ქართულად ითარგმნა.

თ. მაგლობლიშვილი

ნ. ჯანაშია „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მათიანის (ქრონიკის) და ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრების“ (აზო-ფარნავაზის ისტორიის ნაწილში) დეტალური შესწავლის შედეგად იმ დასკვნამდე მიდის, რომ ლეონტის ხელთ ჰქონდა ასეთი სანდო ცნობების შემცველი მათიანე (თითქოს „მეფეთა ცხოვრების“ თავდაპირველი ვარიანტი), რომელიც „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ქრონიკას ემყარება... ჩვენი აზრითაც მართლაც შესაძლებელია, რომ არსებობდა VIII ს. შედგენილი ასეთი მათიანე, მაგრამ უფრო სავარაუდებელია, რომ იგი „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ქრონიკის პა-

რალელურად კი არ არსებობდა, ან მას კი არ ემყარებოდა, არამედ პირიქით, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ქრონიკა შედგა გვიან, სწორედ ამ მატიანის მიხედვით, უფრო სწორად მისი შემოკლების გზით.

ე. ხომტარია-ბროსე

„ნინოს ცხოვრების“ უძველესი პლასტების რეკონსტრუქციის ჟამს აუცილებლად უნდა იქნეს გათვალისწინებული, რომ [...] ფრაზა („სადაც ღმერთნი ღმერთობენ და მეფენი მეფობენ“) ადრეული რედაქციის კუთვნილებაა, რაც კიდევ უფრო სარწმუნოს ხდის აკად. კორნელი კეკელიძის მოსაზრებას, რომ ჩვენამდე მოღწეულ ტექსტში უნდა ვეძიოთ და გამოვყოთ უძველესი ფენები.

რ. ბარამიძე

სავარაუდოა, რომ IV ს-ში ქართულ ენაზე მართლაც არსებობდა ქართლის გაქრისტიანების ისტორია, რომელშიც აღწერილი იქნებოდა წმ. ნინოს მისიონერული მოღვაწეობა. ამას ადასტურებენ IV-V სს. ბიზანტიელი ისტორიკოსები (გელასი კესარიელი, რუფინუსი, თეოდორიტე კვირელი, სოკრატე სქოლასტიკოსი და ერმია სოზომენე), რომლებიც დაახლოებით ისევე მოგვითხრობენ ქართლში ტყვე ქალის მისიონერულ მოღვაწეობაზე, როგორც ეს არის აღწერილი „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“.

თავდაპირველად არ არსებობდა წიგნი სახელწოდებით „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“. არსებობდნენ წიგნები, რომელთაც ქართლის მოქცევის წიგნები ეწოდებოდათ. ამ საერთო სახელით შეიძლებოდა ცნობილი ყოფილიყვნენ გრიგოლ დიაკონისა და „მოქცევაჲ ქართლისაჲს მატიანის“ (ახალი დროის მეცნიერთა შერქმეული სათაურია) სახელით ცნობილი თხზულებები, „(წიგნი) ნინოსის“, ასურელ მამათა ცხოვრების“ წიგნები და შესაძლოა სხვაც, რომელთა სახელებსაც ჩვენამდე არ მოუღწევია. ცხადია, ასეთი წიგნები ოდესმე უნდა გაერთიანებულიყვნენ ერთ კრებულად, რისი ერთ-ერთი მაგალითიც არის როგორც ჩანს, სინ-50. შემდეგში, ჩანს, კიდევ უფრო დავიწროვდა ქართლის მოქცევის წიგნები თავის შინაარსის მიხედვით, რის შედეგადაც მივიღეთ ის „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, რომელსაც დღეს ჩვენ ვიცნობთ შატბერდული და ჭელიშური კრებულებით.

ზ. ალექსიძე

ქართლის საეკლესიო ისტორიის გადმოცემისას გამოყენებული სააზროვნო კატეგორიები უჩვენებს, რომ ამ ტექსტში გამიზნულად ჩადებულმა ინფორმაციამ სოციალური მეხსიერების მექანიზმებში მოასწრო გადამუშავება. ეს კი თავისთავად გულისხმობს საკმაოდ ხანგრძლივ პერიოდს ხდომილებიდან მის წერილობით ფიქსაციამდე. ცხადია, „ნინოს ცხოვრება“ ძალზე ძველია, მაგრამ საეჭვოა იგი ჩაითვალოს მოვლენის – ქართლის მოქცევის თანადროულ თხზულებად. ძალზე ძნელია ძველი ალექსანდრიის ბიბლიური სამყაროს და ბიბლიური ტექსტების ასეთი ღრმა, პარადიგმური გააზრების შესაძლებლობა ჰქონოდა ნინოს თანამედროვე რომელიმე ავტორს. ასევე შეუძლებელია ქართლის მოქცევის თანადროულად სცოდნოდან ამგვარად გადამუშავებული, ქართულ აზროვნებასთან შეგუებული ვარიანტით ქრისტეს კვართის პალესტინური ლეგენდები და ბოლოს, ქართველი ავტორის ცნობიერებაში მცხეთის იერუსალიმად მოაზრებას არ ჰქონდა საფუძველი ქართლის ეკლესიაში იერუსალიმური ლიტურგიკული პრაქტიკის დამკვიდრებული ტრადიციის სახით.

მ. სურგულაძე

ვფიქრობ, მართებული შეიძლება იყოს ვარაუდი, როდესაც ქრისტიანობა სახელმწიფო რელიგიად იქნა აღიარებული, შეიქმნა ამ დიდი ისტორიული აქტის აღმწერი თხზულება, რომელსაც, როგორც მართებულად ვარაუდობენ თავიდანვე ეწოდა „მოქცევა ქართლისაჲ“. თხზულების დაწერის მთავარი მიზანი ეს იყო, მაგრამ ამ მოვლენის აღწერას წინ წაემძღვარა როგორც შესავალი, წარმართული ხანის ქართლის ისტორია ქართლის სამეფოს შექმნიდან გაქრისტიანებამდე...

მეორე წყებად შეტანილი უნდა იყოს V-VII საუკუნეების (40-იან წლებამდე) მოვლენები და ბოლოს VII-IX საუკუნეების შესახებ მომთხრობი ნაწილი (ე. თაყაიშვილი, ს. ჯანაშია).

მეორე ნაწილში შედარებით ვრცელადაა წარმოდგენილი ვახტანგ გორგასლის მოღვაწეობასთან და ბიზანტიის იმპერატორ ჰერაკლეს ლაშქრობებთან დაკავშირებული მოვლენები. მესამე ნაწილი, ალბათ, დამატებულია IX საუკუნეში. „მოქცევა ქართლისაჲ“-თვის ნინოს ცხოვრების ვრცელი ვარიანტის დართვის წინ.

მ. ლორთქიფანიძე

ძველ ავტორებს, შუა საუკუნეებში არსებული ტრადიციის თანახმად, როგორც ცნობილია, წინამორბედთა ნაშრომები „თითქმის მთლიანად და უცვლელად შეჰქონდათ თავის საისტორიო თხზულებებში“. ჩანს, ასეთ შემთხვევასთან გვაქვს საქმე ამჯერადაც, სავარაუდებელია, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შატბერდული ვერსიის მეორე ნაწილში — „წინოს ცხოვრებისა“ და „კლარჯულ მრავალთაჲში“ გრიგოლ დიაკონის თხზულების დაახლოებით სრული ტექსტია შემონახული და მისი სახით ჩვენს ხელთა ერთ-ერთი უძველესი – IV ს. 20-იან წლებში შექმნილი საეკლესიო თხზულება.

ვ. გოილაძე

ქეთევან მანია

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს შესწავლის ისტორიიდან

ქართული ისტორიოგრაფიული ძეგლი „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ უმნიშვნელოვანეს პირველწყაროს წარმოადგენს ქრისტიანული მწერლობის ისტორიისათვის. თხზულება ერთ-ერთი უძველესია ქართულ სინამდვილეში, რომელიც წარსულის შესახებ მრავალმხრივ საინტერესო ინფორმაციას შეიცავს და გამოიჩევა ნატიფი სახისმეტყველებით, მხატვრული ღირებულებით. ამიტომაც, მეცნიერული ქართველოლოგიის ჩამოყალიბების დროიდან მოყოლებული დღემდე მისი კვლევა სპეციალისტთა განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებდა და იმსახურებს.

წინამდებარე სტატიაში მიმოვიხილავ კვლევის ისტორიას თხზულების შესახებ გამოთქმული პირველი შეხედულებებით დაწყებული უკანასკნელი პერიოდის გამოკვლევების გათვალისწინებით, იმ პრობლემატიკის მიხედვით, რომლებიც დასმულია აქნა ამ ძეგლის შესწავლასთან დაკავშირებით. ეს პრობლემებია: დათარიღება, შედგენილობა, მისი ცალკეული ნაწილების ტექსტოლოგიური კვლევის ისტორია, ატრიბუცია, რედაქციების ურთიერთმიმართების გარკვევა, მეთოდოლოგიური და ისტორიოგრაფიული ანალიზი. აღნიშნული საკითხების გადაწყვეტა ერთმანეთთან მჭიდროდ არის დაკავშირებული. მაგალითად, ძეგლის თარიღის დადგენა დაკავშირებულია მთელი რიგი კარდინალური საკითხების გადაჭრასთან — მის ტექსტოლოგიურ შესწავლასთან, მისი შემადგენელი ნაწილებისა და სხვადასხვა რედაქციის ურთიერთმიმართების გარკვევასთან, ქართული და უცხოური მონაცემების შედარებით ანალიზთან. აქედან გამომდინარე, ზოგიერთ გამოკვლევაში ერთდროულად არაერთი საკითხი არის შესწავლილი, რამაც განაპირობა სტატიაში ცალკეული გამოკვლევების რამდენჯერმე მითითება.

ძეგლის დათარიღების საკითხის შესწავლა

უმთავრესი საკითხი, რომლის გარშემო აზრთა სხვადასხვაობა აღინიშნა სპეციალურ ლიტერატურაში იყო „მოქცევა ქართლისაჲს“ შექმნის თარიღი. პირველი ნაშრომები XIX ს-ის მიწურულს გამოქვეყნდა. ამ პერიოდისათვის მეცნიერები ძეგლის შესწავლისას წყაროს მხოლოდ გარეგან კრიტიკას აქცევდნენ ჯეროვან ყურადღებას. სპეციალურ ლიტერატურაში წყაროს შინაგანი ანალიზის დამკვიდრება ი. ჯავახიშვილის სახელს უკავშირდება. შესაბამისად, „მოქცევა ქართლისაჲს“ შეწავლისადმი მიძღვნილი გამოკვლევები, პირველადი ტექსტოლოგიური ძიებით შემოიფარგლებოდა, რომლის მიხედვითაც შედგენის თარიღი IX ს-ით განისაზღვრა ისტორიული ქრონიკის ამ ამბებით დამთავრების საფუძველზე (ხახანაშვილი 1893; კაკაბაძე 1912). აღნიშნული შეხედულების სასარგებლოდ ი. ჯავახიშვილი ტექსტში არსებულ ანაქრონიზმზე მიუთითებდა და თვლიდა, რომ შეუძლებელი იყო თხზულების IX ს-ზე ადრეული პერიოდით დათარიღება, რადგან მკვლევრის თვალსაზრისით, მასში დაცული ცნობები ისტორიულ სინამდვილესთან შესაბამისობაში არ მოდიოდა (ჯავახიშვილი 1977: 103-111). თუმცა, მალევე შეიქმნა ამ თვალსაზრისის გადასინჯვის შესაძლებლობა. „მოქცევა ქართლისაჲს“ ახალი — ჭელიშური რედაქციის აღმოჩენამ უგულვებლყო ამ აზრის მართებულობა. შატბერდისეული რედაქციის ახალ ვარიანტთან შედარებითა ანალიზმა ცხადყო, რომ ეს ანაქრონიზმი გვიანდელ ჩამატებას წარმოადგენდა (ინგოროყვა 1939:223-229).

ამავდროულად გამოითქვა თხზულების თავდაპირველი ვარიანტის უფრო ადრე — VII ს-ში შედგენის თვალსაზრისი. არგუმენტად სახელდებოდა VII ს-მდე და VII ს-ის შემდგომი მოვლენების განსხვავებული ხასიათი (თაყაიშვილი 1890). ეს თვალსაზრისი შემდგომში გაიზიარა მეცნიერთა ნაწილმა (მელიქიშვილი 1959: 23-28; ლორთქიფანიძე 1966). მათ შორის ე. ხოშტარია-ბროსემ, იმ სხვაობით, რომ პ. ინგოროყვას შეხედულება VII ს-ში ვრცელი მატიანის არსებობის შესახებ, რომლის საფუძველზე უნდა შექმნილიყო „მოქცევა ქართლისაჲს“ ქრონიკის მოკლე ვარიანტი (ინგოროყვა 1941: 259-321), ახალი საბუთიანობით გაამყარა (ხოშტარია-ბროსე 1991: 181-188).

აღინიშნა ქრონიკის კიდევ უფრო ადრეული პერიოდით და-

თარიღების ვარაუდი. თ. ჟორდანია მიიჩნევდა, რომ VI ს-მდე არსებობდა უძველესი საეკლესიო მატრიანე, რომლის შემოკლებულ რედაქციას წარმოადგენდა ქართლის მოქცევის ქრონიკა (ჟორდანია 1892). დათარიღების საკითხთან დაკავშირებით საინტერესოა ს. კაკაბაძის ვარაუდიც შესაბამისი არგუმენტაციით. მკვლევარი ძეგლში ბერძნული აზროვნების შენიშვნით, ალექსანდრე მაკედონელიდან მირიან მეფის სიკვდილამდე ამბების ამსახველ მოვლენებს IV ს-ში ბერძნულ ენაზე დაწერილად თვლიდა (კაკაბაძე 1924: 56-92).

აღნიშნული პრობლემის კვლევის მხრივ განსაკუთრებული XX ს-ის 80-იანი წლებიდან დღემდე პერიოდი. ქართული წყაროთმცოდნეობა, როგორც მეცნიერება, სწორედ ამ დროს აღწევს განვითარების მწვერვალს, რაც აისახა წყაროს შესწავლის მოთხოვნილებების ზრდაში. დიდი ყურადღება მიექცა შინაარსს, წყაროსა და მოვლენის ურთიერთმიმართებას, კრიტიკულ შესწავლას. აქედან გამომდინარე, გამოქვეყნებული ნაშრომები ძეგლის შედგენის თარიღის ახლებურად გადაწყვეტით გამოირჩევა. მეცნიერები თხზულების რედაქტირების ხანად მიიჩნევენ როგორც IX ს., ასევე VIII. ტექსტოლოგიური დაკვირვებით გამოიკვეთა დათარიღების უფრო ადრეული პერიოდი — V ს-ის II ნახევარი. მ. ჩხარტიშვილი შენიშნავს, რომ ვახტანგის შესახებ თხრობის ბოლოს გვხვდება კათალიკოსობის შემოღებასთან დაკავშირებით შემაჯამებელი ფრაზა. ქართული ეკლესიის ისტორიაში კათალიკოსობის შემოღება ეტაპურ მოვლენას წარმოადგენდა. ამიტომაც, მკვლევრის შეხედულებით, აუცილებლად უნდა მომხდარიყო აღნიშნული მოვლენის ამსახველი ისტორიოგრაფიული ნაშრომის შედგენა (ჩხარტიშვილი 1987^ა). ქრონიკაში სხვადასხვა პერიოდის პლასტების არსებობაზე მიუთითებს მ. ლორთქიფანიძე. მეცნიერის აზრით, თხზულების შევსება მოხდა სამ ეტაპად. პირველ წყებად უნდა შესულიყო ალექსანდრე მაკედონელის დროიდან IV ს-ის ბოლომდე მონაცემები, მეორე წყებად — V-VII სს. 40-იან წლებამდე მოვლენები და ბოლოს, VII-IX სს. მომთხრობი ნაწილი. ბოლო ნაწილს IX ს-ში დამატებულად მიიჩნევს (ლორთქიფანიძე 2003:356-366). ქრონიკის თარიღის განსაზღვრას ეხება ნ. ნიკოლოზიშვილის გამოკვლევა. ავტორი პრობლემის გადასაწყვეტად ქრონიკის სულიერი კულტურის ანალიზს ანიჭებს უპირატესობას, რის შედეგადაც ასკვნის, რომ ქრონიკა შეიცავს ქართლის მოქცევის თანადროულ საღვთის-

მეტყველო და ლიტურგიკულ ცოდნას წმ. ნინოს მიერ უფლის სა-
დიდებელი ლოცვის სახით (ნიკოლოზიშვილი 1991: 37-55).

საგანგებო ძიებები მიედღვნა „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ და-
ცული „წმ. ნინოს ცხოვრების“ ვრცელი რედაქციის დათარიღე-
ბას. წყაროს პირველადი შესწავლით აღნიშნულ იქნა მისადმი
ჰიპერკრიტიკული დამოკიდებულება — გარკვეული პერიოდი
მკვლევრები თხზულებას IX ს-ის ძეგლად მიიჩნევდნენ. ამ დასკვ-
ნამდე მიდიოდა ნ. მარი ტექსტის ცალკეული ფრაზის (ახალ სპარ-
სული წინადადების) ანალიზით (მარი 1897: 72) უკანასკნელ ხანს
ადგილი ჰქონდა ამ ფრაზის ახლებურ პალეოგრაფიულ ინტერ-
პრეტაციას ზ. ალექსიძე, ა. გვახარიას მიერ. მათ ფრაზის ქრო-
ნოლოგია უფრო ადრეული პერიოდით — VII ს-ით განსაზღვრეს,
მაშინ როცა საშუალო სპარსული უკვე აღარ არის, ხოლო ახალი
სპარსული ჯერ არ არის გაბატონებული (ალექსიძე, გვახარია
2000: 11; ალექსიძე 2002: 35-43). გარდა ნ. მარის ზემოთ აღნიშ-
ნული შეხედულებისა, თხზულებას, გვიანდელი ჩანარების გა-
მოვლენით, IX ს-ით ათარიღებდა ი. ჯავახიშვილიც (ჯავახიშვი-
ლი 1900: 55-70). შემდგომში ამ თვალსაზრისის უფრო გასამყა-
რებლად ტექსტოლოგიური ანალიზის შედეგებზე დამყარებული
რამდენიმე ფაქტი იქნა გამოვლენილი — მარტის წელიწადის
მოხსენება, ქართლის კათალიკოსის კირიონის (VIII ს.) და არსენ
დიდი საფარელის (IX ს.) ნაწარმოებებში ქართლის განმანათლე-
ბლად ნინოს მოუხსენიებლობა (კეკელიძე 1956: 99-124).

ვარაუდი თხზულების ადრეული პერიოდით დათარიღების
შესახებ ჯერ კიდევ დ. ბაქრაძეს აქვს გამოთქმული. იგი მიუთი-
თებდა, რომ ქართლის მოქცევის ამბების გადმოცემისას ბერ-
ძენი მწერლები ქართულ ცნობებს იყენებდნენ (ბაქრაძე 1889:
50). თხზულების ადრეულობას ასევე ვარაუდობდნენ მ. თარხ-
ნიშვილი, გ. მელიქიშვილი, ი. ლოლაშვილი, მ. ლორთქიფანიძე,
ვ. გოილაძე (თარხნიშვილი 1994: 179; მელიქიშვილი 1959: 23-28,
ლოლაშვილი 1978: 20; ლორთქიფანიძე 2003: 356-366; გოილაძე
1991: 50-91). „წმ. ნინოს ცხოვრების“ VII ს-მდე შექმნის შეხედუ-
ლება დამოწმებულ იქნა ტექსტში ხან-მეტური ფორმების და-
დასტურებით (გიგინეიშვილი 1988: 134-144), ხოლო ქართული
მრავალთავების გაანალიზებით წმ. ნინოს კულტის VI ს-ში არ-
სებობა ივარაუდა მ. ვან-ესბროკმა (მეტრეველი 1976: 67-88).
ამავე გზით შეისწავლა და ძეგლში გამოვლენილი სინტაქსური
სირიზმების საფუძველზე პალესტინურ-სირიული, არამეულ

დიალექტზე მცხეთელ იუდეველ- ქრისტიანთა წრეში ჩაწერილად და V ს-ის დასაწყისში ქართულად თარგმნილად მიიჩნევა თ. მგალობლიშვილი (მგალობლიშვილი 1991). თუმცა ამ მოსაზრებას მოჰყვა კრიტიკა მეცნიერთა მხრიდან (ჩხარტიშვილი 1998: 10-11).

„წმ. ნინოს ცხოვრების“ დათარიღების გადასინჯვის არაერთ მცდელობას ჰქონდა ადგილი XX ს-ის 80-იანი წლებიდან. ხანგრძლივი კვლევა-ძიების შედეგად მიღებულმა გამოცდილებამ თხზულების ქართლის მოქცევის თანადროულად შექმნის ტენდენცია წარმოშვა. გამოითქვა თვალსაზრისი „წმ. ნინოს ცხოვრების“ პროტორედაქციის IV ს-ის დასაწყისში ქართლის პირველი ქრისტიანი მეფის ძის მეუღლის სალომე უყარმელის მიერ შედგენის შესახებ (ჩხარტიშვილი 1987^ა). თვალსაზრისს მართებულად მიიჩნევს მ. ლორთქიფანიძე და ა. ჯაფარიძე (ლორთქიფანიძე 2003: 356-366; ჯაფარიძე 1996: 73-185). აღნიშნული შეხედულების მართებულობა დაადასტურა კულტურული ასპექტების ანალიზმაც. რ. სირაძემ სახისმეტყველებითი ანალიზით (სირაძე 1985: 153-173), გამოარკვია, რომ „წმ. ნინოს ცხოვრება“ ორი განსხვავებული ცნობიერების კულტურული ადაპტაციის პროცესს ასახავს. ეს პროცესი მთელი ინტენსივობით განეკუთვნება ქრისტიანობის შემოსვლის პერიოდს, რაც საშუალებას აძლევს მკვლევარს თხზულების ცალკეული ეპიზოდების IV ს-ით დათარიღებისათვის. ამ დასკვნამდე მიდის მთავარი ფაბულური ციკლების ცალ-ცალკე ფილოლოგიური ანალიზითაც (სირაძე 1989: 235-259). ყურადღება მიექცა „წმ. ნინოს ცხოვრების“ მანამდე შეუმჩნეველი ტექსტოლოგიური მონაცემების შესწავლასაც (წარმართული დღეობის აღწერისას ჩართული მცხეთელი წარმართების მიერ წარმოთქმული ფრაზა, ღვთისმშობლის მოუხსენიებლობა, მირიანის მიერ „ფხოველთა ზედა“ მახვილის მცირედ აღმართვის ეპიზოდი, ნაკლებად ცნობილი ისტორიული ფაქტების დაცულობა) და კიდევ ერთხელ დადასტურებულ იქნა მისი ქართლის მოქცევის თანადროულად შედგენა (კუჭუხიძე 1999: 129-142). თხზულებაში გამოვლენილ იქნა ნინოს თანამედროვე მწერლის მიერ შედგენილი ტექსტის ფრაგმენტიც — „სადაც ღმერთნი ღმერთობენ და მეფენი მეფობენ“ (ბარამიძე 2003: 55-58). თუმცა საკითხის გარშემო წამოჭრილი კამათი ამით არ დასრულებულა. უკანასკნელ ხანს რადიკალურად განსხვავებული თვალსაზრისი გამოითქვა დათარიღების საკითხთან დაკავ-

შირებით ქმნილების სააზროვნო მექანიზმის შენაგლის საფუძველზე. მ. სურგულაძის აზრით, ახალი სულიერი ფასეულობების და მსოფლმხედველობრივი ელემენტების მოაზრება ხდება ჯერ კიდევ ძველი მითოსური სააზროვნო მექანიზმით. ქართლის საეკლესიო ისტორიის გადმოცემისას გამოყენებული კატეგორიები, მკვლევრის დაკვირვებით, უჩვენებს, რომ ამ ტექსტში გამიზნულად ჩადებულმა ინფორმაციამ სოციალური მეხსიერების მექანიზმებში მოასწრო გადამუშავება. უთითებს რა, მედიევისტ ავტორებთან მოცემულ ვარაუდს, თავად მოვლენიდან მის მითიზაციამდე ორსაუკუნოვანი შუალედის აუცილებლობის შესახებ, ასკვნის, რომ სათუთა თხზულების ქართლის მოქცევის თანადროულად შედგენა (სურგულაძე 2001: 316-322).

თუმცა აღსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებას ხანგრძლივი შესამზადებელი პერიოდი უძლოდა წინ. ქრისტიანობის პირველი მქადაგებლები ხომ პირველ საუკუნეში მოდიან საქართველოში და ქრისტეს მცნებას აცნობენ მოსახლეობას. წყაროებით დასტურდება ქართლის მოქცევამდე მოსახლეობის გათვითცნობიერება ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებში. ამის მაგალითები მრავლად არის მოცემული „წმ. ნინოს ცხოვრებაში“ — ნათლად ჩანს სხვადასხვა ქვეყანაში გაფანტულ ებრაელებს შორის წარმოებულ (მცხეთელ ებრაელებთან) მიწერ-მონერის საბუთებში, კვართის ისტორიის გადმოცემისას. საყურადღებოა ისიც, რომ დღეისათვის გადამწყვეტილია „წმ. ნინოს ცხოვრების“ სანდოობის საკითხი — სპეციალისტები სანდო ისტორიულ წყაროდ აღიარებენ და ამის გათვალისწინებით, ტექსტისეულ მონაცემებს თუ თვალს გავადევნებთ, ჯერ კიდევ, I საუკუნეში იკვეთება მძლავრი კულტურული ფენის — მნიგნობრების, სჯულის მეცნიერების, მთარგმნელების არსებობა. გარდა ამისა, სამეცნიერო ლიტერატურაში აღიარებულია, რომ ადრექრისტიანული ხანის ჰაგიოგრაფიული ძეგლები დიდი ლიტერატურული ტრადიციებით საზრდოობდა. ყოველივე ზემოთქმული გვაძლევს საშუალებას ვიფიქროთ, სოციალური მეხსიერების მექანიზმები საკმაოდ იყო შემზადებული საიმისოდ, რომ ქართლის მოქცევის დროისათვის შექმნილიყო მოქცევის ამსახველი თხზულება.

ძეგლის ტექსტოლოგიური კვლევა

წყაროთმცოდნეობითი შეფასების დროს უმთავრესი მნიშვნელობა ენიჭება წყაროს ტექსტოლოგიურ კვლევას. აღსანიშნავია, რომ თხზულების ნებისმიერი საკითხის გადანყვეტა (დათარიღება, ატრიბუცია, შედგენილობა) ტექსტოლოგიური ანალიზის შედეგებს ემყარება. აქედან გამომდინარე, გამოკვლევებში აღინიშნება ნაშრომები, რომლებიც წმინდა ტექსტოლოგიური პრობლემების შესწავლას ემსახურება და ნაშრომები, რომლებიც სხვადასხვა საკითხის გადასაწყვეტად ტექსტოლოგიურ ძიებას მიმართავს. ამ უკანასკნელთა ანალიზი ძეგლის სხვადასხვა საკითხის შესწავლის ისტორიაში გვაქვს ჩართული. ამიტომაც შევჩერდებით წმინდა ტექსტოლოგიურ კვლევებზე. აღნიშნული მეთოდით წარმართულმა ძიებამ მრავალი საინტერესო თვალსაზრისი წარმოშვა. ამის საილუსტრაციოდ მოვიყვან რამდენიმე მაგალითს. „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“, როგორც ცნობილია, დადასტურებულია სინტაქსური სირიზიმები, რის შედეგადაც გამოითქვა „წმ. ნინოს ცხოვრების“ ასურულ ენაზე შედგენის ჰიპოთეზა. ამის საპასუხოდ ენობრივი მონაცემების გაშუქებით ც. ქურციკიძე აღნიშნავს, რომ თხზულებაში სირიზიმების დადასტურება ვერ იქნება არგუმენტი „წმ. ნინოს ცხოვრების“ ასურულ ენაზე (თვალსაზრისი გამოთქმულია კონიბერის მიერ 1900წ.) შედგენის შესახებ (შედარებისათვის მოჰყავს სპარსული ფრაზის დაცულობა) (ქურციკიძე 1964: 67-97). ენობრივი თვალსაზრისით შესწავლილ იქნა ახალი, სინური რედაქცია (ალექსიძე 2004: 3-16). გაანალიზებულ იქნა თხზულებაში დადასტურებული ანაქრონიზმები. ტექსტოლოგიური დაკვირვებით გამოვლენილ იქნა ქრონიკაში რედაქტორის ორიენტირის მექანიკური აღრევის შემთხვევა, რის შედეგადაც მ. ჩხარტიშვილის შეხედულებით, მივიღეთ შუშანიკის მარტვილობის ვახტანგ გორგასლის შემდგომ ხანასთან დაკავშირება (ჩხარტიშვილი 1990: 145-149). ასევე, შესწავლილ იქნა ცალკეული ბუნდოვანი ადგილები. ქრონიკის მეორე თავის ბოლოს დართული ეპიზოდის ანალიზით დადგინდა, რომ აღნიშნული ეპიზოდი თავიდან წარმოადგენდა რედაქტორის მიერ შენიშვნის სახით აშიაზე მინაწერს, რომელიც შემდგომმა გადამწერმა ტექსტის ორგანულ ნაწილად ჩათვალა. ამან განაპირობა ნ. ნიკოლოზიშვილის თვალსაზრისით, ძირითად ტექსტთან მისი წარუმატებელი ადაპტაცია (ნიკოლოზიშვილი 2003: 21-32).

ძეგლის შედგენილობის შესწავლა

განსაკუთრებული ინტერესით ეკიდებოდნენ მკვლევრები „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შედგენილობის შესწავლას. დღემდე დავის საგანს წარმოადგენს ისტორიოგრაფიაში საკითხი იმის შესახებ, ძეგლი ერთი მთლიანი თხზულებაა თუ ორი სხვადასხვა ნაწარმოებისაგან შედგება. ზოგი მეცნიერის მიერ თხზულების შემადგენელი ორი ნაწილი ორ სხვადასხვა ნაწარმოებად არის მიჩნეული (თაყაიშვილი 1890; კაკაბაძე 1912; ჯავახიშვილი 1977; თარხნიშვილი 1994). ამოსავალ პოსტულატად ისინი მიუთითებდნენ ამ ნაწილების ჟანრობრივ თავისებურებებზე: პირველს — ისტორიულ ქრონიკად, მეორეს — „ნმ. ნინოს ცხოვრებას“, ჰაგიოგრაფიულ ნაწარმოებად ასახელებდნენ. ზოგი მეცნიერის მიერ თხზულების შემადგენელი ნაწილები ერთ მთლიანობად არის გააზრებული. ამ მოსაზრების უმთავრეს არგუმენტად სახელდება თხზულების „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ სათაურით დაწყება და „ნიგნი ქართლის მოქცევისაჲ“... წინადადებით დამთავრება (კეკელიძე 1943: 17-37). ხაზი გაესვა მათ შორის არსებულ შინაგან კავშირებს. თუმცა ისტორიული მეთოდით „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ დაცული „ნმ. ნინოს ცხოვრების“ მოკლე და ვრცელ რედაქციათა ურთიერთმიმართების ძიებამ მათი სხვადასხვაობაც გამოავლინა. რედაქციების განსხვავებული წარმომავლობა დადასტურდა მათი ავტორების სტილის ფორმალურ-რაოდენობრივი მეთოდით კვლევის შედეგად (ჩხარტიშვილი 1980³: 96-106). „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ სტრუქტურის შესახებ საინტერესო შეხედულება აქვს გამოთქმული ზ. ალექსიძეს. მას სამეცნიერო მიმოქცევაში განსასჯელად შეამოქვს სინას მთაზე აღმოჩენილ ქართულ ხელნაწერთა კოლექციაში მოთავსებული ორი ახლი რედაქცია, რომელთა შესწავლის საფუძველზე ასკვნის, რომ თავიდან არსებობდა „ქართლის მოქცევის წიგნები“, სადაც შესული იყო სხვა თხზულებებთან ერთად „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ (ქრონიკა) და „ნმ. ნინოს ცხოვრება“, ხოლო შემდგომში „ქართლის მოქცევის წიგნების“ დავიწროების შედეგად მიღებულად მიიჩნევს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შატბერდულ და ჭელიშურ კრებულებს (ალექსიძე 1998: 25-32).

ძეგლის ავტორის ვინაობის შესწავლა

გამოკვლევულ იქნა „ნმ. ნინოს ცხოვრების“ ავტორის ვინაობის საკითხი. თხზულებამ ჩვენამდე რამდენიმე რედაქციით მოაღწია, რომელთა ატრიბუციის განსაზღვრა უმთავრესად ისტორიულ-ფილოლოგიური ანალიზის შედეგებს ემყარებოდა. აზრთა სხვადასხვაობა აღინიშნა მეტაფრასული რედაქციის ავტორის ვინაობის შესახებ, რაც განპირობებული იყო თხზულების ბოლოში დართული ანდერძის დაზიანებული სტრიქონების სხვადასხვაგვარი ამოკითხვით (ჟორდანია 1902; კარბელაშვილი 1902; თაყაიშვილი 1906; კეკელიძე 1960:311-313; კაკაბაძე 1924: 56-92; ჯანაშია 1940: 475-484; ლოლაშვილი 1974: 7-17; გაბიძაშვილი 1978: 77-78). როგორც აღვნიშნეთ, შინაარსობრივი კვლევის საფუძველზე პრობლემის ახლებური გადაწყვეტა გამოიკვეთა — პროტორედაქციის ავტორად, თხზულებისავე პოზიციით — რედაქტორ-შემდგენლად სალომე უყარმელი იქნა დასახელებული. დამატებითი ტექსტოლოგიური მონაცემების მოხმობით აღნიშნულ თვალსაზრისში ერთგვარი დაზუსტება იქნა შეტანილი გ. კუჭუხიძის მიერ. მკვლევარი სალომე უყარმელს ერთ-ერთ რედაქტორად ასახელებს, მთავარი რედაქტორი კი მისი თვალთახედვით იყო საბოლოო გამფორმებელი, რომელმაც შესავალში მიუთითა „ნმ. ნინოს ცხოვრების“ ჩანერის საქმეში სალომე უყარმელისა და პეროჟავრ სივნიელის ღვანღზე, რომელმაც აღნიშნა მირიანის ანდერძის სათაურში ანდერძის სალომე უყარმელისათვის გადაცემის ფაქტი (კუჭუხიძე 1999: 129-142). შემდგომში, გ. კუჭუხიძე ყურადღებას ამახვილებს სალომე უყარმელთან დაკავშირებულ ერთ ბუნდოვან ეპიზოდზე, რომლის მიხედვით ნმ. ნინოს მოსავლელად ბოდში ჩასული სალომე უყარმელი ჭელიშურ და მეტაფრასულ რედაქციებში სუჯი დედოფლად არის მოხსენიებული. ცნობათა ურთიერთმეჯერების შედეგად ვარაუდობს, რომ „სუჯი“ იგივე სალომე უყარმელია, რომ ქარაგმით (სალომეზე ნმ. ნინოს მიერ თქმული ლოცვის ბოლოს) მიწერილი დედოფლის სახელი, ტექსტის გადამწერმა საკუთარ სახელად მიიჩნია (კუჭუხიძე 2004: 26-35).

ძეგლის წყაროების საკითხის შესწავლა

სათანადო ყურადღება მიექცა „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ წყაროების საკითხს. ამ წყაროთა გამოვლენას დიდი მნიშვნელობა აქვს თხზულების სანდოობისა თუ მემატიაანის მიერ გამოყენებული მეთოდის განსასაზღვრავად. მიეძღვნა ნაშრომები „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ სხვადასხვა რედაქციათა პროტორედაქციის დადგენას. გამორკვეულ იქნა, რომ პერიფრაზული რედაქცია მეტაფრასულისაგან მომდინარეობს (ცხადაძე 1956: 390-401), ხოლო მეტაფრასულის წყაროდ მიჩნეული იყო შატბერდულ-ჭელიშური რედაქცია (ჯავახიშვილი 1977: 187; კეკელიძე 1980: 280; ქურციკიძე 1967: 269-275). მოგვიანებით, მეტაფრასული ვარიანტის წყაროდ დასახელებულ იქნა პროტოჭელიშური ანუ შატბერდულისა და ჭელიშურის საერთო პროტოგრაფი. გამოითქვა განსხვავებული შეხედულებაც. სხვადასხვა რედაქციების (შატბერდული, ჭელიშური, მროველისეული, მეტაფრასული) ცნობათა ურთიერთშეჯერებით, გ. კუჭუხიძე ადრეულ პერიოდში ორი რედაქციის შექმნის ვარაუდს გამოთქვამს, რომლებიც შატბერდულ-ჭელიშურ ხელნაწერებმა შემოგვინახეს (კუჭუხიძე 2004:26-35). გამოკვლეულ იქნა მროველისეული რედაქციის წყაროს საკითხიც. მისი ხან შატბერდულ, ხან ჭელიშურ რედაქციებთან მსგავსების საფუძველზე გამოითქვა მროველის მიერ ორივე წყაროთი სარგებლობის შეხედულება (ყუბანიშვილი 1940:91-101). ამ მოსაზრებას ზოგი მკვლევარი არამართებულად თვლიდა და „ცხოვრება ქართველთა მეფეთას“ წყაროდ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ განსხვავებულ რედაქციას (მელიქიშვილი 1959: 23-28), შატბერდულ-ჭელიშური რედაქციის საერთო დედანს ასახელებდა (ჩხარტიშვილი 1980ბ: 114-121). ორივე თხზულების ავტორების ერთი საერთო წყაროთი სარგებლობა დადასტურებულ იქნა მათივე ურთიერთმიმართებითი ანალიზითაც (აბაშიძე 1991: 108-116). თუმცა სპეციალურ ლიტერატურაში აღინიშნა მათ შორის სხვაობაც, რასაც გ. არახამია წყაროსადმი კრიტიკულ მიდგომის გამოხატულებად თვლის (არახამია 1991: 47-69). შესწავლილ იქნა თვითონ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ წყაროების საკითხიც. ტექსტოლოგიურ-შედარებითი კვლევით თხზულების წყაროდ დასახელებულ იქნა არმაზული მატიაანე (ინგოროყვა 1941: 259-321), ალექსანდრე კვიპრელის ჯვრის გამოჩინების საკითხავი (მგალობლიშვილი 1975: 57-65), ჩვენამდე მოუღწეველი VII ს-ის

მატიანე (ხოშტარია-ბროსე 1991: 181-188), გრიგოლ დიაკონის თხზულება (გოილაძე 2003: 70-76). თხზულების წყაროდ VII ს-ის მატიანეს მიიჩნევს ე. ხოშტარია-ბროსე. როგორც ცნობილია, VII ს-ის მატიანეს ჩვენამდე არ მოუღწევია, მის შესახებ მკვლევარი ისევ და ისევ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მონაცემებით მსჯელობს. იგი თვლის, რომ ამ მატიანის შემოკლებულ ვარიანტს წარმოადგენს ქრონიკა. ამის შესახებ არაერთი ვარაუდი აღინიშნა ე. ხოშტარია-ბროსეს წინამორბედ მეცნიერთა მხრიდან. მათგან განსხვავებით, ე. ხოშტარია-ბროსე შეეცადა დაედასტურებინა VII ს-ის მატიანის კვალი „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ქრონიკის სახით და ლეონტი მროველთან (ხოშტარია-ბროსე 1991: 181-188; ხოშტარია-ბროსე 1996; ხოშტარია-ბროსე 2001: 380-384). უკანასკნელ ხანს საყურადღებო მოსაზრება აღინიშნა გრიგოლ დიაკონის თხზულების შესახებაც. თხზულება სპეციალურ ლიტერატურაში დაკარგულად ითვლებოდა. თუმცა მკვლევრები ადრევე გამოთქვამდნენ ვარაუდს, ჯვრის აღმართვის საკითხავის გრიგოლ დიაკონის კუთვნილების შესახებ. ბოლო ხანებში საკითხს შეეხო ვ. გოილაძე. მისი დაკვირვებით, სწორედ, გრიგოლ დიაკონს უნდა ეკუთვნოდეს „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ მე-14 თავში დაცული ჯვრის აღმართვის საკითხავი, რომელსაც IV ს-ის 20-იან წლებში ქართულ ენაზე შედგენილად აცხადებს (გოილაძე 2003: 70-76).

გაანალიზებულ იქნა „წმ. ნინოს ცხოვრების“ უცხოური ბიზანტიური და სომხური რედაქციები, რომლებსაც საქართველოს ისტორიის ავტორიტეტული მკვლევრები თხზულების ვრცელი რედაქციის წყარობად მიიჩნევდნენ (ჯავახიშვილი 1977: 103-111; კეკელიძე 1943: 17-37). აღნიშნული შეხედულება არ იქნა გაზიარებული მათივე თანამედროვე თუ შემდგომი ისტორიკოსების მიერ. მათგან განსხვავებით, დ. ბაქრაძე ქართულ ვერსიას მიუთითებდა უცხოური რედაქციების წყაროდ (ბაქრაძე 1889). „წმ. ნინოს ცხოვრების“ ადგილობრივი ვერსიის დადგენის თვალსაზრისით მნიშვნელოვანი ძიებები ჩატარდა XX ს-ის 80-იან წლებში. ქართულ-უცხოური მასალების შედარებითი ანალიზის შედეგად დადასტურდა, რომ ბიზანტიური და სომხური ვერსიების პირველწყარო ადგილობრივ შექმნილი თხზულება იყო (ჩხარტიშვილი 1987^ა; სირაძე 1989: 235-259). გამოკვლეულ იქნა სომხურ სვინაქსარულ რედაქციებთან ურთიერთმიმართების საკითხიც (აფციაური 2000: 261-265). აღინიშნა მისი, როგორც ისტორიული წყაროს, გამოყენების მცდელობა. გამოიკვია,

რომ „წმ. ნინოს ცხოვრება“ ძვირფას ცნობებს შეიცავს ჩრდილო კავკასიისა და კავკასიის ალბანეთის ტომების ქართლის სამეფოსთან პოლიტიკური თუ კულტურული ურთიერთობის ისტორიისათვის (ნულაია 1979: 97-107). ასევე წარმოჩენილ იქნა „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მნიშვნელობა ქართლის სოციალური და პოლიტიკური ისტორიის შესწავლისათვის (გოგოლაძე 2004).

ძეგლის სახისმეტყველებითი ანალიზი

გაშუქებულ იქნა „წმ. ნინოს ცხოვრების“ ახალი, მანამდე შეუმჩნეველი ასპექტები. ძეგლი უხვად შეიცავს საკრალურ სიუჟეტებს, თითქმის ყოველ ეპიზოდში ვხვდებით სახარებისეულ ქვეტექსტებს, აქვე მრავლადაა დაცული წარმართული აზროვნების ნიმუშები. ე.ი. თხზულება საზოგადოებრივი ცნობიერების გარდამავალ ეტაპს ასახავს. აღნიშნულ კულტურულ-ისტორიული სიუჟეტების კვლევას სათანადო ყურადღება მიექცა სპეციალურ ლიტერატურაში. ძეგლის სახისმეტყველების შესწავლას საგანგებო ნაშრომი მიუძღვნა რ. სირაძემ, რომელმაც შემოგვთავაზა ნინოს სახის ქრისტიანული და წარმართობიდან მომდინარე სიმბოლიკის ანალიზის საფუძველზე ქართული წარმართული პანთეონის მთავარი ქალ-ღვთაების „დიდი-დედის“ ანუ „დედა-უფლის“ რეკონსტრუქცია. მეცნიერი აღნიშნავს, რომ ნინოს სახე მრავალმხრივია, რომ ესაა ნიმუში წარმართული იდეალების ქრისტიანულად მოდიფიცირებისა, რაზეც, მისივე დაკვირვებით, მიუთითებს მასში ორი ნიშან-თვისების შერწყმა „დედუფალი“ და „ტყვე“. „დედუფალი“ აქ წარმართობიდან მომდინარე მახასიათებელი უნდა იყოს, ხოლო „ტყვე“ — ქრისტიანული იდეალების გამომხატველი. ამასთან სხვა წარმართულ-ქრისტიანული სახეების (მცხეთა და იერუსალიმი; ბალი და სამოთხე; „თვალი პატიოსანი“; მზის დაბნელება; მაცვლოვანი და „ადგილის დედა“; „მთა“; „ხე“; ხე და ირემი; „ჯვარი ნასხლევისა“; „სვეტიცხოველი“) შედარებითი განხილვით გამოარკვია, რომ ხდება ძველი წარმოდგენების დესაკრალიზება და მათთვის ახლებური მნიშვნელობის მიანიჭება (სირაძე 1985: 153-173). თხზულების სიმბოლიკებით გადმოცემული საკრალური შინაარსის ასპექტებს ასაჩინოვებს ლ. პატარიძეც. მკვლევარი რამდენიმე ეპიზოდის ანალიზით (მათ შორის „წიგნი დაბეჭდულის“, რომელსაც მოიაზრებს, როგორც ერთგვარ ნებართვას

წარმართულ ქვეყანაში ქრისტიანული სჯულის საქადაგებლად; „ნაძვი ღობანით მოსულის“, რომლის სულიერ და მატერიალურ მნიშვნელობაზე მიუთითებს; ელიას ხალენის, რომლის მცხეთაში დაცულობას მეორედ მოსვლის ეპოქაზე მინიშნებად მიიჩნევს) წარმოაჩენს საკრალური დროისა და სივრცის აღქმის საკითხს ადრექრისტიანული ხანის საქართველოში. ასკვნის, რომ თხზულებებში სიმბოლიზირებულია, არა მარტო „ახალი“ ჟამის მოწვევნა, არამედ მოცემულია სივრცის საკრალიზაცია (პატარიძე 1988: 103-108; პატარიძე 1989: 58-63; პატარიძე 1993).

ძეგლის სინმინდეების ქრისტეს კვართისა და ელიას ხალენის სიმბოლიკის გააზრება მოცემულია მ. ჩხარტიშვილის მესიანისტური საკითხებისადმი მიძღვნილ ნაშრომში. მკვლევარი გამოთქვამს თვალსაზრისს, რომ ქრისტეს მადლის ქართველ ერზე გადმოსვლის მინიშნებად მითითებულია ქრისტეს კვართის და ელიას ხალენის მცხეთაში დაცულობა. აღნიშნავს, რომ ქრისტეს ჯვარცმის შემდგომ უფლის რჩეულმა ერმა — ებრაელებმა დაკარგეს უფლის მადლი და ანმყო დროში ეს მადლი გადმოეცა ქართველ ერს ებრაელების ხელით, ხოლო, რაც შეეხება ელიას ხალენის მცხეთაში დაცულობას, თვლის, რომ ზემოთხსენებული შეხედულება მოითხოვს განვითარებას — მცხეთაში დაცული ხალენით არა მარტო დროზე მიგვენიშნება, არამედ ადგილზე, სადაც მოვა ელია. ადგილის ლოკალიზაცია კი შესაძლებელია იქ, სადაც დაცულია სინმინდეები — ელიოზიანთა სახლი და სამეფო ბაღი (ჩხარტიშვილი 1999: 6-17).

გაანალიზებულ იქნა ადგილების სიმბოლიკის საკითხიც. განიხილავს რა, ჯავახეთის მთების და ფარვანას ტბას სიმბოლურ მნიშვნელობას ვ. ინაური, მიუთითებს, ჰავიოგრაფიული ნაწარმოების ძირითადი სქემა უფლის ცხოვრების იდენტურია, წმინდანის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის გზას ავტორი უფლის გზას ამსგავსებს. ქრისტიანული სიმბოლიკის გააზრებისა და პარალელების საფუძველზე თვლის, რომ ჯავახეთი და ფარვანა ნინოსთვის და საქართველოსთვის გალილეას ფუნქციას ასრულებს — უფლის გზა გალილეადან იერუსალიმამდე და ნინოს გზა ჯავახეთიდან მცხეთამდე (ინაური 2003: 79-82).

გამოითქვა ღვთისმშობლის სიმბოლური სახის დადასტურების შეხედულება. ამ თვალსაზრისით გაანალიზებულ იქნა „მაყვლოვანის“ ლექსიკური და სიმბოლური მნიშვნელობა. ტექსტოლოგიური დაკვირვებით (ქ. ბეზარაშვილი, ბ. კული) გამორკვეულ

იქნა, რომ „მაყვალ“/„მაყვლოვანს“ 1) ეკლიანი ბუჩქის, 2) მაყვალის, მაყვლის ბუჩქის მნიშვნელობა ჰქონდა, რომელიც დროთა განმავლობაში კარგავს პირველ მნიშვნელობას და თანამედროვე ქართულში შემორჩენილია მეორე მნიშვნელობით. მკვლევრები ასკვნიან, რომ მაყვლის ეს მნიშვნელობა ძველ ქართულ ტექსტებში ასახავს და იმეორებს მოსეს ეკლიანი ბუჩქის ლექსიკურ და სიმბოლურ მნიშვნელობას (ბეზარაშვილი, კული 2000: 56-70). თხზულებაში მაყვლოვანს მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია, რადგან წმ. ნინო ღვთისმშობლის ნაცვლად იგზავნება საქართველოში ქრისტიანობის საქადაგებლად. სწორედ, მაყვლოვანში იდებს ბინას წმ. ნინო, აქ აღმართავს „ჯვარი ნასხლევისას“, აქ ახდენს სასწაულებს — განკურნავს ნანა დედოფალს. ამ და სხვა ტექსტოლოგიური მონაცემების საფუძველზე, ქ. ელაშვილი მიიჩნევს, რომ „მაყვლოვანის“ სახისმეტყველებითი მნიშვნელობა თითქოსდა აღემატება ბიბლიურ სიმბოლიკას, ეს „შეუნველი ბუჩქი“ მოიაზრება როგორც ღმერთის დროებითი სასუფეველი. მისი აზრით, ქართულ ჰაგიოგრაფიაში „მაყვლოვანში“ იგულისხმება ღვთისმშობელი ან ღვთისმშობლისგან „ხელდასმული“ (ელაშვილი 2000: 45-47).

გამოკვლევულ იქნა თხზულების ბიბლიური პარადიგმები. გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ქართლის განმანათლებლის უმთავრეს ბიბლიურ პარადიგმად — ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელი, ხოლო მირიან მეფის პარადიგმად — კონსტანტინე დიდი მოიაზრება. ტექსტოლოგიური მეთოდით გაანალიზებულ იქნა სხვა ბიბლიური პარადიგმები — იოსები და წმ. ნინო, პავლე და მირიანი. ამ პარადიგმების ერთ კონტექსტში წარმოდგენა გალიბეგაშვილის შეხედულებით, ისეთი საყურადღებო სახეიდებებს გამოჰყოფს, რომლებიც მნიშვნელოვან მითითებებს იძლევა საქართველოში არსებულ ქრისტიანულ რეალიებზე და საერთოდ, ქართული ქრისტიანული კულტურის ისტორიისათვის (ალიბეგაშვილი 2001: 11-17).

წარმართული წარმოდგენების ქრისტიანული მოდიფიცირების ანალიზის მცდელობა სამი მნიშვნელოვანი პარადიგმული სახის — კერპ-ღვთაება არმაზის, კერპთა მსხვრევის და ბივრიტი-ბივრილის თვალი პატიოსანის შესწავლის საფუძველზე მოცემულია ნ. გონჯილაშვილის სპეციალურ მონოგრაფიაში. ნაშრომში წარმოჩენილია მათი არქეტიპული სახე-იდებები, სიმბოლური მნიშვნელობა, ახალი სახისმეტყველებითი შინაარსი. შესწავ-

ლილია აღნიშნულ პარადიგმულ სახეთა კონკრეტულ-ისტორიული შინაარსი და ტიპოლოგიური მიმართებანი მხატვრულ ნაწარმოებებთან და სხვადასხვა რელიგიურ მსოფლმხედველობასთან (გონჯილაშვილი 2006).

საყურადღებო კონტექსტში იქნა გააზრებული „ნმ. ნინოს ცხოვრება“. საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მომხდარმა ცვლილებებმა წამოჭრა ისტორიული მეცნიერების მეთოდოლოგიური გადახალისების საკითხი. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა მ. ჩხარტიშვილის გამოკვლევა რომელიც შეეხება ქართული იდენტობის ისტორიის გააზრებას. თეორიულ ჩარჩოდ აღებული აქვს ბრიტანელი მეცნიერის ე. სმიტის შრომები ეთნიკურობის შესახებ. მკვლევარი წარმოგვიდგენს სმიტისეულ ეთნიკურ განზომილებათა თვალთახედვით ქართველთა ცხოვრებაში მომხდარი უმნიშვნელოვანესი ფაქტის — მოქცევის ისტორიის განხილვას და ასკვნის, რომ იდეოლოგიურად გარდამავალი ეპოქის საზოგადოებაში გამოიკვეთა ქართული იდენტობა — ტერმინით ნათესავი, როგორც ტრანსეთნიკური რელიგიის შექმნის პერიოდში ეთნიკური თავისთავადობის შენარჩუნების გამოხატულება (ჩხარტიშვილი 2002: 32-47).

ძეგლის სანდოობის საკითხის შესწავლა

ვინაიდან ამა თუ იმ ძეგლის კვლევის დროს ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ამოცანას მისი სანდოობის საკითხის გამოკვლევა წარმოადგენს, „მოქცევა ქართლისაჲს“ ამ კუთხით ანალიზს მიეძღვნა სპეციალური ნაშრომები. ძეგლის შესწავლის საწყის ეტაპზე მის მიმართ ჰიპერკრიტიკული დამოკიდებულება გამოიკვეთა. ი. ჯავახიშვილი ფსევდო-ეპიგრაფიკულ ნაწარმოებთა რიცხვს მიაკუთვნებდა და მასში დაცულ ცნობებს ნდობის ღირსად არ თვლიდა, გვიან შეთხზულად და ყალბად აცხადებდა (ჯავახიშვილი 1977: 103-111). ცნობებს ნაწილობრივ ლეგენდარულს უწოდებდნენ კ. კეკელიძე და მ. თარხნიშვილი (კეკელიძე 1943: 17-37; თარხნიშვილი 1994: 179) უკანასკნელი ხანის გამოკვლევებით (მ. ჩხარტიშვილის, რ. სირაძის, ვ. გოილაძის) კი დადასტურდა, რომ სანდო ისტორიულ წყაროს წარმოადგენს. დაძლეულ იქნა ნიჰილიზმი. მკვლევრები მეტი ნდობით ეკიდებიან მათში დაცული ცნობების ანალიზს, ვინაიდან ისინი ისტორიული რეალობის ამსახველია. ამის ერთ-ერთი მაგალითია ნ.

ნიკოლოზიშვილის სადისერტაციო ნაშრომი „ქართლი ელინიზმი-სა და ქრისტიანობის სათავეებთან „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ და „ქართველ მეფეთა ცხოვრების“ მიხედვით (ნიკოლოზიშვილი 2006). აქ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ცნობები ვერიფიცირებულია ალექსანდრე მაკედონელის დროიდან ვიდრე ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად აღიარებამდე (ჩათვლით) პერიოდში. წყაროს ავთენტურობა დადასტურებულია კიდევ ერთხელ.

განსაკუთრებული ყურადღება მიექცა შინაგანი კრიტიკისათვის ისტორიოგრაფიული თვალსაზრისით კვლევას, რადგან სწორედ ამ გზით არის შესაძლებელი ფაქტების ფიქსაციის პრინციპის ამოცნობა. აღინიშნა ქართული ისტორიული აზრის განვითარების საკითხის განხილვა ადრე ფეოდალური ხანის ქართული საისტორიო წყაროების მიხედვით, რომელთა შორის გაანალიზებულია „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ (ლორთქიფანიძე 1966). თხზულებაში დამონმეზულ იქნა ფაქტებისადმი ისტორიული მიდგომა (ჩხარტიშვილი 1985: 124-130).

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის საკითხები მრავალი კუთხით იქნა წარმოჩენილი ქრისტეშობის ორი ათასი წლისათვისადმი მიძღვნილ საერთაშორისო სიმპოზიუმზე. როგორც აქ ნაკითხულ მოხსენებათა მოკლე შინაარსების კრებული ცხადყოფს, გამომსვლელები აშუქებდნენ ტერმინოლოგიის, ქრონოლოგიის, ისტორიოგრაფიის თუ სხვა მნიშვნელოვან საკითხებს (ქრისტიანობა... 2000).

აქვე აღვნიშნავთ, რომ ამ უკანასკნელი პერიოდის მეცნიერული გამოკვლევების შედეგების გათვალისწინებით არაერთი საყურადღებო შეხედულება აქვს გამოთქმული რ. სირაძეს „წმ. ნინოს ცხოვრების“ სკოლაში სწავლების თაობაზე (სირაძე 1992). საკითხის დასმა წარმატებული აღმოჩნდა — დღეისათვის თხზულება ისწავლება ზოგადსაგანმანათლებლო სკოლებში ქრესტომათია 1999).

პუბლიკაციები და თარგმანები

ძეგლის შესწავლის თვალსაზრისით დიდი მნიშვნელობა აქვს მის პუბლიკაციას, რომელიც უმთავრესად ხორციელდებოდა ტექსტოლოგიური ანალიზის შედეგად. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ პირველი გამოცემა ეკუთვნის ე. თაყაიშვილს — ტექსტი ცალ-ცალკე ორ ნაწილად გამოაქვეყნა, რაც განპირობებული იყო

მკვლევრის პოზიციით ძეგლის შედგენილობასთან დაკავშირებით — იგი შემადგენელ ნაწილებს ორ დამოუკიდებელ ნაწარმოებად მიიჩნევდა (თაყაიშვილი 1890; მისივე 1891). თხზულების ნაწილი დაიბეჭდა თ. ჟორდანიას ქრონიკებში (ჟორდანიას 1892). იგი შესულია ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლებში: პირველ ტომში — შატბერდულ-ჭელიშური რედაქცია (1963), მესამე ტომში — მეტაფრასული რედაქცია (1971), მეოთხე ტომში — სვინაქსარული რედაქცია (1968). თხზულების ხელახალი გააზრების თვალსაზრისით განხორციელდა მისი კრიტიკული გამოცემა ბ. გიგინეიშვილისა და ე. გიუნაშვილის მიერ (შატბერდის კრებული 1979).

სხვადასხვა ქვეყნის სპეციალისტთა ინტერესის გათვალისწინებით, განხორციელდა უცხოურ ენებზე თარგმანები თანამედროვე მეცნიერული მიღწევების შესატყვისი კომენტარებით. თხზულების პირველი რუსული თარგმანი შესრულებულ იქნა ე. თაყაიშვილის მიერ (თაყაიშვილი 1900), რომლის ხელახალი გამოცემა შესაბამისი რედაქციული ცვლილებებით და კომენტარებით შემოგვთავაზა მ. ჩხარტიშვილმა (ჩხარტიშვილი 1989). ძეგლი თარგმნილ იქნა ინგლისურ ენაზე (ჟორდროპი 1900: 1-88), გერმანულ ენაზე (პეჩი 1975: 288-337), პოლონურ ენაზე (კოლბაია 1995).

ამრიგად, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ანალიზი ერთ-ერთი აქტუალური საკითხია ქართულ ისტორიოგრაფიაში. ძეგლის შესწავლა ინტენსიურად მიმდინარეობდა მეცნიერული ქართველოლოგიის ჩამოყალიბების დროიდან მოყოლებული. ზემოთ განხილული მასალის საფუძველზე გამოირკვა, რომ თხზულების კვლევა დროის სხვადასხვა მონაკვეთში განსხვავებულ ხასიათს ატარებდა. ძეგლის შესწავლისადმი მიძღვნილი პირველი ნაშრომები XIX ს-ის მიწურულს ქვეყნდება, რომლებიც პირველადი ტექსტოლოგიური ძიებით შემოიფარგლა. ვინაიდან ამ პერიოდში მკვლევრები წყაროს მხოლოდ გარეგან კრიტიკას აქცევდნენ ჯეროვან ყურადღებას, აღნიშნულ ნაშრომებში ასახვა ჰპოვა თანადროული ეპოქის მეცნიერულმა მიღწევებმა. სრულიად განსხვავებულია ძეგლისადმი მიდგომა XX ს-ის დასაწყისში. ამ დროისათვის სპეციალურ ლიტერატურაში წყაროს შინაგანი კრიტიკა მკვიდრდება. თხზულების პირველხარისხოვანი შინაგანი ანალიზით მისდამი ჰიპერკრიტიკული დამოკიდებულება გამოიკვეთა და გვიანდელ ქმნილებად გამოცხადდა. ეს შეხედუ-

ლება კარგა ხანს დომინირებდა სპეციალურ ლიტერატურაში. ქართლის მოქცევის ამსახველი თხზულების შესწავლის თვალსაზრისით მნიშვნელოვანი ეტაპი XX ს-ის 80-იანი წლებიდან იწყება, რაც განპირობებული იყო საზოგადოებრივ ცნობიერებაში მომხდარი ცვლილებებით: იხვენება კვლევის მეთოდები, იცვლება საკითხებისადმი თეორიული მიდგომა, ადგილი ჰქონდა მეთოდოლოგიურ გადახალისებას. აღძრულ იქნა ყველა არსებითი პრობლემა: დიდი ყურადღება ეთმობოდა ტექსტოლოგიურ საკითხებს, თავდაპირველი რედაქციის გამოვლენას, ატრიბუციას, დათარიღებას, წყაროს ცნობების ურთიერთშეჯერებას და სხვ. გამოითქვა ახალი თვალსაზრისები, გაკეთებულ იქნა ახლებური ინტერპრეტაციები. ამ საკითხებზე დაინერა საგანგებო მონოგრაფიები, ითარგმნა რუსულ და ევროპულ ენებზე. თუმცა ბევრი რამ გაკეთდა, როგორც ვნახეთ, აზრთა ერთიანობა არაა მიღწეული. ჯერ კიდევ დიამეტრალურად განსხვავდება ბევრი თვალსაზრისი. უმთავრესი რაც მოხდა, ნიჰილიზმი დაიძლია, განსაკუთრებით ქრონიკის ინფორმაციისა და „წმ. ნინოს ცხოვრების“ მიმართ. მეტი ნდობით აღიარებენ ცნობების ავთენტურობას.

დამოწმებანი:

აბაშიძე 1988: აბაშიძე ე. ქართლის ისტორია „მოქცევა ქართლისა“-ში. – საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის სერია, № 3, 1988.

აბაშიძე 1991: აბაშიძე ე. „ქართლის ცხოვრება“ და „მოქცევა ქართლისა“-ს ურთიერთმიმართებითი საკითხები. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის სერია, № 3, 1991.

ალექსიძე 1998: ალექსიძე ზ. „მოქცევა ქართლისა“-ს სტრუქტურისათვის. საქართველოს ეკლესიის, ქართული სასულიერო მწერლობისა და ქრისტიანული ხელოვნების ისტორიის საკითხები, თბ.: გამომცემლობა „წმინდა ნინო“, 1998.

ალექსიძე, გვახარია 2000: ალექსიძე ზ., გვახარია ა. სპარსული ფრაზა „მოქცევა ქართლისა“-ს „წმ. ნინოს ცხოვრების“ ტექსტში. — ქრისტიანობა: წარსული, აწმყო, მომავალი, საერთაშორისო სიმპოზიუმი, მოხსენებათა მოკლე შინაარსები. თბ.: 2000.

ალექსიძე 2002: ალექსიძე ზ. კვლავ სპარსული ფრაზა „მოქცევა ქართლისა“-ს „წმ. ნინოს ცხოვრების“ ტექსტში. გელათის მეცნიერებათა აკადემიის შურნალი, № 2, ქუთაისი: 2002.

ალექსიძე 2004: ალექსიძე ზ. „მოქცევა ქართლისა“-ს მატიანის ახალი რედაქცია. გელათის მეცნიერებათა აკადემიის შურნალი, № 3, ქუთაისი: 2004.

ალიბეგაშვილი 2001: ალიბეგაშვილი გ. „მოქცევა ქართლისა“-ს პარადიგმები. ლიტერატურული ძიებანი, XXII, 2001.

არახამია 1991: არახამია გ. „მოქცევა ქართლისა“-ს და „ცხოვრება ქართველთა მეფეთა“. ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი გამოკვლევები. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1991.

აფციაური 2000: აფციაური ნ. ქართველთა გაქრისტიანების საკითხები „წმ. ნინოს ცხოვრების“ სომხურ სვინარქსარულ რედაქციაში. მესხეთი: 2000.

ბარამიძე 2003: ბარამიძე რ. ქართული მწერლობის სათავეებთან. ლიტერატურული ძიებანი, XXIV, თბ.: 2003.

ბაქრაძე 1889: ბაქრაძე დ. ისტორია საქართველოსი . ტფ.: სტამბა ე. გ. მესხისა, 1889.

ბეზარაშვილი, კული 2000: ბეზარაშვილი ქ., კული ბ. „მაყვლოვანის“ გაგებისათვის ძველ ქართულ მწერლობაში. ლიტერატურული ძიებანი, XXI, თბ.: 2000.

გაბიაშვილი 1978: გაბიაშვილი ე. რუის-ურბნისის კრების ძეგლისწერა. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1978.

გიგინეიშვილი 1988: გიგინეიშვილი ბ. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს ქრონოლოგია. მნათობი, № 8, თბ.; 1988.

გოგოლაძე 2004: გოგოლაძე მ. ქართლის სოციალური და პოლიტიკური ისტორია „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს მიხედვით. თბ.: გამომცემლობა „მერიდიანი“, 2004.

გილაძე 1991: გილაძე ვ. ქართული ეკლესიის სათავეებთან. თბ.: გამომცემლობა „საქართველო“, 1991.

გილაძე 2003: გილაძე ვ. დაკარგულად უნდა მივიჩნიოთ გრიგოლ დიაკონის თხზულება? საისტორიო ვერტიკალები, № 4, 2003.

გონჯილაშვილი 2006: გონჯილაშვილი ნ. „წმიდა ნინოს ცხოვრების“ პარადიგმური სახეები, თბ.: გამომცემლობა „უნივერსალი“, 2006.

ელაშვილი 2000: ელაშვილი ქ. ღვთისმშობლის სიმბოლური სახე და ადრეული პერიოდის ქართული ჰაგიოგრაფია. — ლიტერატურული ძიებანი, XXI, თბ.: 2000.

თარხნიშვილი 1994: თარხნიშვილი მ. „ქართული ეკლესიის ადრეული ისტორიის სომხურ-ქართული წყაროები. წერილები, თბ.: გამომცემლობა „კანდელი“, 1994.

თაყაიშვილი 1890: თაყაიშვილი ე. სამი ისტორიული ხრონიკა (I ნაწილი). ტფ.: 1890.

თაყაიშვილი 1891: თაყაიშვილი ე. ახალი ვარიანტი „წმ. ნინოს ცხოვრებისა“ (მეორე ნაწილი). ტფ.: 1891.

თაყაიშვილი 1906: Такаишвили Е. С., Описание рукописей, Тф.: 1906.

ინაური 2003: ინაური ვ. ჯავახეთი „ნინოს ცხოვრებაში“. ლიტერატურული ძიებანი, XXIV, თბ.: 2003.

ინგოროყვა 1939: ინგოროყვა პ. ქართული მწერლობის ისტორიის მოკლე მიმოხილვა. მნათობი, № 9, თბ.: 1939.

ინგოროყვა 1941: ინგოროყვა პ. ძველი ქართული მატთანე „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ და ანტიკური ხანის იბერიის მეფეთა სია. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, XI-B, 1941.

კაკაბაძე 1912: Какабадзе С. С. О древнегрузинских летописцах X в. Тф. Электропеч. А. Кереселидзе, 1912.

კაკაბაძე 1924: კაკაბაძე ს. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“. საისტორიო ძიებანი, თბ.: გამომცემლობა „სახელგამი“, 1924.

კარბელაშვილი 1902: კარბელაშვილი პ. ცხოვრება წმიდა ნინოსი. ტფ.: 1902.

კეკელიძე 1943: კეკელიძე კ. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ შედგენილობა, წყაროები და ეროვნული ტენდენციები. ლიტერატურული ძიებანი, I, თბ.: 1943.

კეკელიძე 1956: კეკელიძე კ. ძველი ქართული წელიწადი. ეტიუდები, I, თბ.: თსუ-ს გამომცემლობა, 1956.

კეკელიძე 1960: კეკელიძე კ. ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ.: თსუ-ს გამომცემლობა, 1960.

კეკელიძე 1980: კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ.: თსუ-ს გამომცემლობა, 1980.

კოლბაია 1995: Kolbaja D. Mokxewaj Kartlisaj. Nawrocenie kartlii. Ze starogruzinnskiego prezetozyt i przypisami opatrzyt Dawid Kolbaja. Wstep Mariam Lortkipanidze, Warszawa: 1995.

კუჭუხიძე 1999: კუჭუხიძე გ. კიდევ ერთხელ „წმ. ნინოს ცხოვრების“ დათარღებისათვის. ლიტერატურული ძიებანი, XX, თბ.: 1999.

კუჭუხიძე 2004: კუჭუხიძე გ. ვინ იყო სუჯი დედოფალი. ლიტერატურული ძიებანი, XXV, თბ.: 2004.

ლოლაშვილი 1974: ლოლაშვილი ი. მეტაფრასული „წინოს ცხოვრების“ ავტორის ვინაობისათვის. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ენის სერია, № 4, 1974.

ლოლაშვილი 1978: ლოლაშვილი ი. ქართული წიგნისა და მწერლობის საწყისებთან. თბ.: 1978.

ლორთქიფანიძე 1966: ლორთქიფანიძე მ. ადრე ფეოდალური ხანის ქართული საისტორიო მწერლობა. თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1966.

ლორთქიფანიძე 2003: ლორთქიფანიძე მ. ადრე შუასაუკუნეების ქართული საისტორიო მწერლობის ზოგი საკითხი. - ვალერიან გაბაშვილი. თბ.: გამომცემლობა „მერიდიანი“, 2003.

მარი 1897: Марр Н. Я., Хитон господин в книжных легендах армян, грузин и сирийцев. - сборник статей учеников проф. В.Р. Розена, П.: 1897.

მგალობლიშვილი 1975: მგალობლიშვილი თ. ალექსანდრე კვიპრელი მონაზვნის ჯვრის გამოჩინების საკითხავი „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს ერთ-ერთი წყარო. მრავალთავი, IV, 1975.

მგალობლიშვილი 1991: მგალობლიშვილი თ. კლარჯული მრავალთავი. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადდა და გამოკვლევა დაურთო თ. მგალობლიშვილმა. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1991.

მელიქიშვილი 1959: Меликишвили Г.А., К истории древней Грузии, Тб.: 1959.

მეტრეველი 1974: მეტრეველი ე. ახალი ნაშრომი ქართულ მრავალთავებზე. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ენის სერია, № 4, 1974.

ნიკოლოზიშვილი 1991: ნიკოლოზიშვილი ნ. „ნათელ-ილო წყლისა და მიწისაგან“. ლიტერატურა და ხელოვნება, № 3, 1991.

ნიკოლოზიშვილი 2003: ნიკოლოზიშვილი ნ. ტყვე განმანათლებლები („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს ერთი ბუნდოვანი ადგილის განმარტებისათვის). კლიო, № 20, თბ.: 2003.

ნიკოლოზიშვილი 2006: ნიკოლოზიშვილი ნ. ქართლი ელინიზმისა და ქრისტიანობის სათავეებთან „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს და „ქართველ მეფეთა ცხოვრების“ მიხედვით. დისერტაცია წარდგენილი ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის ხარისხის მოსაპოვებლად, თბ.: 2006.

პატარიძე 1988: პატარიძე ლ. „წინოს ცხოვრების“ ერთი სიმბოლოს გაგებისათვის. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის სერია, № 2, 1988.

პატარიძე 1989: პატარიძე ლ. საკრალური დრო და სივრცე „ნინოს ცხოვრებაში“. ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი ძიებანი, თბ.: 1989.

პატარიძე 1993: პატარიძე ლ. „ცხოვრება ნმიდისა ნინოსის“ (ქართლის გაქრისტიანების კულტურულ-ისტორიული საკითხები). თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1993.

პეჩი 1975: Pätisch G., Die Bekehrung Georgiens. Bedi Kartlisa, Revue de Kartvelologie, XXXIII, Paris: 1975.

ჟორდანია 1892: ჟორდანია თ. ქრონიკები და სხვა მასალები საქართველოს ისტორიისა, ნიგნი I, ტფ.: სტამბა მ. შარაძისა, 1892.

ჟორდანია 1902: Жордания Ф., Описание рукописей, II, Тф.: 1902.

სირაძე 1985: სირაძე რ. წმ. ნინო და „დედა-უფალი“. მნათობი, № 2, 1985.

სირაძე 1989: სირაძე რ. „წმ ნინოს ცხოვრება“ და დასაწყისი ქართული ჰაგიოგრაფიისა. განთიადი, № 3, 1989.

სირაძე 1992: სირაძე რ. ქრისტიანული კულტურა და ქართული მწერლობა, თბ.: თსუ-ს გამომცემლობა, 1992.

სურგულაძე 2001: სურგულაძე მ. სოციალური მეხსიერების ფაქტები „ნინოს ცხოვრებაში“. მრავალთავი, XIX, 2001.

უორდროპი 1900: Wardrop M., Wardrop O., Life of St. Nino. Studia Bilica and Ecclesiastica. Essays chiefly in Biblical and patristic criticism by members of the university of Oxford, Oxford: 1900.

ქრესტომათია 1999: ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია. IX კლასი. შეადგინეს და კომენტარები დაურთეს ბ. გიგინეიშვილმა, ლ. გრიგალაშვილმა, ვ. როდონიამ. თბ.: მეცნიერება 1999.

ქრისტიანობა... 2000: ქრისტიანობა: ნარსული, ანწყო, მომავალი, საერთაშორისო სიმპოზიუმი, რედ. მ. ჩხარტიშვილი, ლ. მირიანაშვილი, მოხსენებათა მოკლე შინაარსები, თბ.: 2000.

ქურციკიძე 1964: ქურციკიძე ც. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს ტექსტისა და ენის საკითხები. ფილოლოგიური ძიებანი, I, 1964.

ქურციკიძე 1967: ქურციკიძე ც. „წმ. ნინოს ცხოვრების“ მეტაფრასული რედაქციის წყაროს საკითხისათვის. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, XVI, № 1, 1967.

ყუბანიევილი 1940: ყუბანიევილი ს. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს ტელიშური რედაქცია. თსუ შრომები, ტ XII, 1940.

შატბერდის კრებული 1979: შატბერდის კრებული X საუკუნისა. გამოსაცემად მოამზადა ბ. გიგინეიშვილმა და ე. გიუნაშვილმა. თბ.: 1979.

ჩხარტიშვილი 1978: ჩხარტიშვილი მ. „წმ. ნინოს ცხოვრების“ პროტოჭელიშური რედაქცია მეტაფრასული რედაქციის წყარო. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის სერია, № 4, 1978.

ჩხარტიშვილი 1980ა: ჩხარტიშვილი მ., „წმ. ნინოს ცხოვრების“ მცირე და ვრცელი რედაქციები. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის სერია, № 1, თბ.: 1980.

ჩხარტიშვილი 1980ბ: ჩხარტიშვილი მ. მეტაფრასული „წმ. ნინოს ცხოვრების“ „ქართლის ცხოვრებისეული“ რედაქციის შესახებ. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის სერია, № 4, 1980.

ჩხარტიშვილი 1987ა: ჩხარტიშვილი მ. ქართული ჰაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები „ცხოვრება ნმიდისა ნინოსის“, თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1987.

ჩხარტიშვილი 1987: ჩხარტიშვილი მ. „ნინოს ცხოვრების“ ვრცელი რედაქციის ატრიბუცია. მნათობი, № 5, 1987.

ჩხარტიშვილი 1989: Чхартишвили М. С., Обращение Грузии. Перевод с древнегрузинского Е. С. Такайшвили. Редакционная обработка, исследование и комментарии М. С. Чхартишвили. Тб.: Издательство “Мецниереба”, 1989.

ჩხარტიშვილი 1990: ჩხარტიშვილი მ. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ერთი ანაქრონიზმის შესახებ. მნათობი, № 9, თბ.: 1990.

ჩხარტიშვილი 1998: ჩხარტიშვილი მ. ნუთუ უცხო ენაზე შეიქმნა ქართველთა განმანათლებლის „წმ. ნინოს ცხოვრება“?! სალიტერატურო გაზეთი, № 10, 1998.

ჩხარტიშვილი 1999: ჩხარტიშვილი მ. ქრთველთა მოქცევა და ახალი ეროვნული იდეოლოგია. მესხეთი, III, თბილისი-ახალციხე: 1999.

ჩხარტიშვილი 2002: ჩხარტიშვილი მ. ქრთველთა მოქცევის ისტორია ეთნიკურობის კვლევის პრობლემატიკის თვალთახედვით. ეთნიკურობა და ნაციონალიზმი, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიასთან არსებული ინსტიტუტთა მონაწილე სემინარის მასალები, I, თბ.: 2002.

ცხადაძე 1956: ცხადაძე ქ. უცნობი ავტორის „ნინოს ცხოვრება“. საიუბილეო კრებული მიძღვნილი კ. კეკელიძის მე-80 წლისთავისადმი, თბ.: თსუ-ს გამომცემლობა, 1956.

წულაია 1979: Цулая Г. В. “Житие св. Нины” как источник по истории народов кавказа. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის სერია, № 3, 1979.

ძეგლები 1963: ძეგლი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I (V—X ს.ს.). დასაბუჯდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ, ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1963.

ძეგლები 1968: ძეგლი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, IV (სენაქსარული რედაქციები (XI—XVIII ს.ს.)), გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ე. გაბიძაშვილმა, ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობით და რედაქციით, თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1968.

ძეგლები 1971: ძეგლი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, III (XI—XIII ს.ს. მეტაფრასული რედაქციები), დასაბუჯდად მოამზადეს ე. გაბიძაშვილმა, ნ. გოგუაძემ, მ. დოლაქიძემ, გ. კიკნაძემ და ც. ქურციკიძემ, ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1971.

ხახანაშვილი 1893: Хаханов А. С., Источники по введению христианства в Грузию, М.: 1893.

ხოშტარია-ბროსე 1991: ხოშტარია-ბროსე ე. ლეონტი მროველის წყაროების და „ქართლის ცხოვრების“ დასაწყისი ციკლის შედგენილობის საკითხისათვის. მრავალთავი, XVI, თბ.: 1991.

ხოშტარია-ბროსე 1996: ხოშტარია-ბროსე ე. VII ს. მათიანე და მისი კვალი „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ და „ქართლის ცხოვრებაში“. — მისივე წიგნში: ლეონტი მროველი და „ქართლის ცხოვრება“. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1996.

ხოშტარია-ბროსე 2001: ხოშტარია-ბროსე ე. კვლავ VIII ს. მათიანის შესახებ. მრავალთავი, XIX, თბ.: 2001.

ჯავახიშვილი 1977: ჯავახიშვილი ი. ისტორიის მიზანი, წყაროები და მეთოდები წინათ და ესლა. წიგნი I, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა (მეოთხე გამოცემა), თბ.: ნერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების გამომცემლობა, 1977.

ჯავახიშვილი 1900: ჯავახიშვილი ი. ანდრია მოციქულისა და წმ. ნინოს მოღვაწეობა საქართველოში. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, V, განყოფილება II., თბ.: 1900.

ჯანაშია 1940: ჯანაშია ს. ფსევდო-არსენი. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. I, ძეგლები, № 6, 1940.

ჯაფარიძე 1996: ჯაფარიძე ა. ქართლის მოქცევის წყაროები. მისივე წიგნში: საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია, I, თბ.: გამომცემლობა „მერანი“ 1996.

Ketevan Mania

From the History of Investigation of Muktsevy Kartlisay (Conversion of Georgia): Source Study Perspective

Summary

Analysis of Muktsevy Kartlisay From source study perspective is one of the most urgent issues of Kartvelology. Study of the mentioned monument always deserved peculiar interest of the specialists and this is true for the present date as well. Researches were carried out simultaneously in several directions: there were paid much attention to text criticism, dating and attribution of the writing, interrelations between different wordings. Since the 1980s, investigation of the monument takes an intensive character. Methods of investigation have become more sophisticated and theoretical ground has been partially remodeled; new interpretations have been proposed. Though there still exists disagreement concerning the particular issues, the great informative value and importance of Muktsevy Kartlisay do not raise doubt any more: reserchers consider this monument of medieval of Georgien historiography as an authentic historical source.

წმ. ანდრია საქართველოში

იმ მრავალრიცხოვან ნერილობით და ზეპირ გადმოცემათა შორის, რომლებიც კაცობრიობას ადრექრისტიანულ ხანაში შეუქმნია, ჩვენს ყურადღებას იპყრობს ერთი საკმაოდ ძველი უწყება, რომლის მიხედვითაც ქრისტიანობის პირველმქადაგებლად ქართველთა შორის მიჩნეულია ქრისტეს მოციქული ანდრია პირველწოდებული.

როგორც ირკვევა, უძველესი დროიდანვე ბერძნულ მწერლობაში დაცული ყოფილა ცნობა ანდრია პირველწოდებულის, ანუ მოციქულის ქადაგების შესახებ საქართველოში პირველსავე საუკუნეში. ეს ცნობა იკითხება აგრეთვე ბიზანტიური ხანის საეკლესიო თუ ისტორიული ხასიათის მწერლობის ძეგლებში. გადმოცემათა მიხედვით, ანდრია მოციქული ქადაგებდა სკვითიაში, საბერძნეთსა და მცირე აზიის ტერიტორიაზე მდებარე ქვეყნებში. სკვითიას ძველი ისტორიკოსები ვრცელ გეოგრაფიულ არეალს უწოდებდნენ, რომელიც ამიერკავკასიაში მდებარე ქვეყნებსაც მოიცავდა. ამიტომ, როდესაც ისინი გვანუგვიან ცნობას ანდრია მოციქულის მისიონერული მოღვაწეობის შესახებ სკვითიის ქვეყნებში, აქ ალბათ უთუოდ უნდა იგულისხმებოდეს საქართველოც.

განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება II-III საუკუნეების მოღვაწის — ორიგენის ცნობას ანდრია მოციქულის მიერ სკვითიაში ქრისტიანული მოძღვრების ქადაგების შესახებ, რადგან სწორედ ეს გახდა საფუძველი მომდევნო ხანის ისტორიკოსებისა და მწერლებისათვის, სკვითია მიეჩნიათ ანდრია პირველწოდებულის წილხვედრ ქვეყნად მისიონერული მოღვაწეობისათვის. პროკოპი და ევსევი კესარიელებიც ამავე შინაარსის შემცველ ცნობას გადმოგვცემენ. ორიგენის აზრი შეიძლება ისე გავიგოთ, რომ ანდრიამ საქართველოსა და მის მიმდებარე ქვეყნებში იქადაგა. ანდრიას საქართველოში მოღვაწეობას ახსენებენ აგრეთვე იპოლიტე რომაელი, სოფრონ იერუსალიმელი, დოროთე ტვირელი, ეპიფანე კვიპრელი. საგულისხმოა ის ფაქტიც, რომ ანდრიას გარდა, საისტორიო წყაროები ადასტურებენ სხვა მოციქულთა, კერძოდ, ბართლომეს, მატათას, სიმონ კანანელის, თომას ქადაგებასა და მისიონერულ მოღვაწეობას საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში.

როგორც ჩანს, მოციქულთა მოღვაწეობის შესახებ საკმაოდ მდიდარი და მრავალფეროვანი ლიტერატურა არსებულა, რომელთა მხოლოდ მცირეოდენი ნაწილი შემოგვრჩა. ძველ თხზულებებში დაცული ცნობები გადასულა ბიზანტიური პერიოდის სქოლასტიკური ლიტერატურის ძეგლებში. ამიტომ დიდი მნიშვნელობა ენიჭება VIII-X საუკუნეებში წმ. ანდრია პირველნოდებულის შესახებ შექმნილ აპოკრიფულ-ჰაგიოგრაფიული ხასიათის თხზულებებს, რომელთა ავტორები ყველა არცაა ცნობილი თუ დაზუსტებული. ანდრიას შესახებ ჩვენამდე შემონახულა მრავალი ბერძნული და ლათინურენოვანი ნაწარმოები, კერძოდ, ეპიფანე მონაზონისა, ნიკიტა პაფლაგონელისა და სხვა ავტორებისა („ბჰმ“, I, 29-33). ცნობა წმ. ანდრია პირველნოდებულის მისიონერული მოღვაწეობის შესახებ დაუცავთ XI-XIII საუკუნეების ქართველ ავტორთა თხზულებებსაც.

ბუნებრივია, თავისთავად დაისმის კითხვა — ვინ იყო ანდრია მოციქული, რა როლი შეასრულა მან ქართველთა გაქრისტიანების საქმეში და რამდენად სარწმუნოა მისი მოღვაწეობა საქართველოში?

ბიბლიური ტრადიციით, ანდრია ქრისტეს პირველ მოწაფედ ითვლება. მან დაუმონაფა ქრისტეს თავისი ძმა სიმონი, შემდგომში პეტრედ წოდებული, რომელსაც თავის განმანათლებლად მიიჩნევდა ანტიოქიის საპატრიარქო. სამეცნიერო ლიტერატურაში არსებობს ორი ურთიერთსაპირისპირო შეხედულება: ერთი უარყოფს ანდრიას წვლილს ქართველთა მოქცევის საქმეში, ხოლო მეორე მას სარწმუნოდ მიიჩნევს. ორივე მოსაზრების ავტორები გვაძლევენ ბიზანტიური და ქართული წყაროების კრიტიკულ ანალიზს თავთავიანთი პოზიციებიდან.

დღეისათვის, ჩვენს მეცნიერებაში გავრცელებული აზრით, ცნობა ანდრია მოციქულის საქართველოში მოღვაწეობის შესახებ ბერძნულ მწერლობაში IX საუკუნის მეორე ნახევარში ჩნდება და საქართველოშიც აქედანაა შემოსული X-XI საუკუნეებში. უფრო ზუსტად: VIII-IX საუკუნეების ბიზანტიურ მწერლობაში ანდრია მოციქული პონტოს მქადაგებლად არის დასახელებული, ხოლო პირველი ცნობები მისი საქართველოში მოღვაწეობის შესახებ ეპიფანე მონაზონისა (VIII ს. II ნახ. IX ს. I ნახ.) და ნიკიტა პაფლაგონელს (გარდ. დაახლ. 890 წლის ახლო ხანებში) მოეპოვებათ. მათ თხზულებებში ანდრიას წილხვდომილად ჩრდილოეთით აღნიშნული და თვით იგი იბერთა და სავრომატების, ტავრებისა

და სკვიტების განმანათლებლად იწოდება; ხოლო ამ წყაროებზე დაყრდნობით ქართულ ძეგლებში პირველი ცნობა ანდრიას საქართველოში მოღვაწეობის შესახებ XI საუკუნის II ნახევარში ჩნდება (ენციკლოპედია 1975: 448; მითები 1987: 80). ვფიქრობთ, აქ ნათქვამს უფრო მეტი დაზუსტება სჭირდება, რამდენადაც საკითხს ანდრია პირველწოდებულის მისიონერული მოღვაწეობის შესახებ საქართველოში დიდი ხნის ისტორია აქვს, ხოლო დღეისათვის აღნიშნული პრობლემის შესწავლა და გაანალიზება მოითხოვს ამ მეცნიერულ მონაპოვართა გათვალისწინებასაც.

ჯერ კიდევ 1843 წელს პლ. იოსელიანი თავის ვრცელ გამოკვლევაში, რომელიც საქართველოს საეკლესიო ისტორიას შეეხებოდა, „ქართლის ცხოვრებასა“ და სხვა წყაროებში არსებული ცნობების საფუძველზე ასკვნიდა: „...ფაქტია, რომ ანდრია მოციქული იყო ივერიაში და იქადაგა ქრისტიანობა; ამაში ჩვენ გვარწმუნებს ქართულ მათიანეთა უძველესი გადმოცემები, რომლებიც ცნობილი იყო ჯერ კიდევ ნინო განმანათლებლის სიცოცხლეშივე, აგრეთვე 30 ნომბრის დღის სვინაქსარული საკითხავები, სადაც წერენ, რომ ანდრია მოციქული იყო ალანებთან, აბაზგებთან ანუ აფხაზებთან და სხვა ხალხებთან...“ (იოსელიანი 1843: 2-3, შენ. .3). ეს თავისთავად მეტად საყურადღებო ცნობა, სამწუხაროდ, არ არის გამყარებული XI საუკუნეზე უფრო ადრინდელი რომელიმე ქართული ისტორიული საბუთით, თუმცა, იქვე პლ. იოსელიანი მიუთითებს IV საუკ. ბერძენი საეკლესიო მოღვაწის, სოფრონის ცნობაზე იმის შესახებ, რომ ანდრიამ იქადაგა დიდ სებასტოპოლისში (დიოსკურია), რომლის მახლობლადაც ზღვას უერთდება მდინარე აფსარი (იოსელიანი 1843: 2-3, შენ. .3.).

„ქართლის ცხოვრებასა“ და იმ დროისათვის არსებულ ლეგენდა-გადმოცემებზე აქვს აგებული თეიმურაზ ბატონიშვილს თავის „ივერიის ისტორიაში“ ის ნაწილი, რომელიც უშუალოდ შეეხება ანდრია მოციქულისა და სიმონ კანანელის მოსვლასა და ქრისტეს სახარების ქადაგებას საქართველოს ტერიტორიაზე (ბატონიშვილი 1848: 141-147).

სრულიად უტყუარ და სარწმუნო ფაქტად მიიჩნევს დიმ. ბაქრაძე ანდრია მოციქულის ქადაგებას საქართველოში. მისთვის, როგორც ჩანს, კარგად არის ცნობილი როგორც „ქართლის ცხოვრებაში“ გადმოცემული ანდრიას მისიონერული მოღვაწეობის ამსახველი ამბები, ისე ძველ ბერძენ ისტორიკოსთა: ორი-

გენის, იპოლიტე რომაელის, დოროთე ტირელის, სოფრონის, ნიკიტა პაფლაგონელისა და სხვათა თხზულებებში შემონახული ცნობები (ბაქრაძე 1889: 107-109). დ. ბაქრაძე იმონმებს აგრეთვე რუსი მოგზაურ-ისტორიკოსის, მ. სელეზნიოვისა და მაკარი არქიმანდრიტის შრომებსაც, რომლებშიც უშუალოდ ვხვდებით ანდრია მოციქულის მისიონერულ მოღვაწეობასთან დაკავშირებულ მეტად საყურადღებო ცნობებს (სელეზნიოვი 1847: 184.). ასევე სარწმუნოდ არის მიჩნეული და უკრიტიკოდ გაზიარებული ანდრიას მიერ ქართველთა მოქცევის ფაქტი მ. ბროსეს „საქართველოს ისტორიაში“ (ბროსე 1895: 37, 38, 39).

ანდრია პირველწოდებულის მისიონერულ მოღვაწეობასთან დაკავშირებულ საკითხებს განიხილავს თავის „ქართული ეკლესიის ისტორიაში“ გობრონ (მიხეილ) საბინინი (საბინინი 1877: 11 და შემდეგ). ეს უკანასკნელი ძირითადად ემყარება უძველეს ხელნაწერებს, რომლებიც ინახებოდა გელათისა და დავით გარეჯის წიგნთსაცავებში. ეს ხელნაწერები შეიცავენ ანდრიას „მიმოსლვის“ ეფვთიმე ათონელისეულ თარგმანს, რომელთაგან ერთი, კერძოდ გელათური, გამოსცა კიდეც საბინინმა 1882 წელს „საქართველოს სამოთხეში“. ამას გარდა, მ. საბინინი იცნობს „ქართლის ცხოვრებასა“ და თეიმურაზ ბატონიშვილის „ისტორიაში“ არსებულ გადმოცემებსაც. მკვლევარი აღნიშნავს აგრეთვე სპარსულ ენაზე არსებულ, იმ დროისათვის კარგად შემონახულ ანდრიას „ცხოვრებასაც“, რომელიც ქართველთა მეფის, გიორგი XIII-ის „მფლობელობაში“ იმყოფებოდა, ხოლო მოგვიანებით ის მემკვიდრეობით მიუღია ბაგრატ უფლისწულს (საბინინი 1895: 12, შენ. 1). მ.საბინინი იქვე აღნიშნავს, რომ სპარსულ ენაზე შემონახული ეს „ცხოვრება“ თავისი შინაარსით თითქმის ზუსტად ემთხვევა ქართულ „მიმოსლვას“, თუმცა სპარსულ რედაქციაში, როგორც ჩანს, დიდი ადგილი ეთმობა მეორეხარისხოვან ამბავთა გადმოცემასა და აღწერას (საბინინი 1895: 12, შენ. 1). ზემოჩამოთვლილის გარდა, მ. საბინინის „ისტორიაში“ ვხვდებით აგრეთვე იმ უცხოელ ავტორთა ჩამონათვალს, რომელთა ცნობებსაც იმეორებს მოგვიანებით ქართული მატიაწე. ეს ავტორები არიან: ორიგენი და ევსევი კესარიელი, დოროთე ტირელი, სოფრონი, ნიკიფორე კალისტე, ეპიფანე კონსტანტინოპოლელი, ნიკიტა პაფლაგონელი და სხვ.

საკითხს ანდრია პირველწოდებულის მისიონერული მოღვაწეობის შესახებ საქართველოში შემდგომშიც არაერთი მკვლე-

ვარი შეხება, მაგრამ შედარებით სრულად, მეცნიერულ-კრიტიკული თვალსაზრისით იგი შეისწავლეს და იკვლიეს ივ. ჯავახიშვილმა, მ. ჯანაშვილმა, მ.თამარაშვილმა, ვ. ვასილევსკიმ, კ. კეკელიძემ, ს. პეტროვსკიმ, ფრ. დვორნიკმა, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, როგორც ქვემოთ დავრწმუნდებით, აღნიშნული საკითხი კიდევ უფრო ღრმა შესწავლასა და კვლევას მაინც საჭიროებს, რადგანაც უშუალოდ თხზულების, ე.ი. ანდრია მოციქულის „მიმოსლვათა“ ბერძნულ-ქართული ტექსტების შედარებამ, ქართული თარგმანის ტექსტის კრიტიკულად დადგენამ, არსებული სამეცნიერო მასალისა და მოსაზრებების გადასინჯვა-დაზუსტებამ და ხელახალმა შემოწმებამ სიახლე გამოავლინა და სამეცნიერო ლიტერატურაში დღემდე დამკვიდრებული თვალსაზრისის საპირისპირო დასკვნებამდე მიგვიყვანა.

1900 წელს აკად. ივ. ჯავახიშვილმა გამოაქვეყნა ნარკვევი, რომელიც შეეხებოდა ანდრია მოციქულისა და წმინდა ნინოს მისიონერული მოღვაწეობის საკითხს საქართველოში. ჩვენთვის ამჯერად საინტერესოა აღნიშნული ნარკვევის მეორე ნაწილი (ჯავახიშვილი 1900: 35-50), რომელშიც ავტორი უარყოფს ანდრიას ქადაგებას ქართველთა შორის და თვითონ ფაქტს წმინდა ნყლის ლეგენდად მიიჩნევს. აქ ჩვენ დანვრილებით შევჩერდებით ივ. ჯავახიშვილის ძირითად დებულებებზე.

მისი აზრით, იმ მკვლევართა შორის, რომლებიც სარწმუნოდ თვლიან წმ. ანდრიას ქადაგებას საქართველოს ტერიტორიაზე, ერთგვარად საყურადღებო უნდა იყოს მხოლოდ პლ. იოსელიანის ცნობა, თითქოს „ძველი თქმულება“ ანდრიას საქართველოში ქადაგების შესახებ წმინდა ნინოს დროსვე იცოდნენ ქართველებმა, მიუხედავად იმისა, რომ პლ. იოსელიანს არ მოჰყავს ის საბუთი, საიდანაც ეს ცნობა ამოუღია. ივ. ჯავახიშვილი ფიქრობს, რომ პლ. იოსელიანის დასკვნა დამყარებული უნდა იყოს „ქართლის ცხოვრებაზე“, სადაც ნინოს „ცხოვრებას“ წინ უძღვის ანდრია მოციქულის „მიმოსლვა“. „ამ გარემოებიდან, რასაკვირველია, არ შეიძლება ის დასკვნა გამოვიტანოთ, ვითომც წმიდა ნინოს თანამედროვეებს ანდრიას მიმოსვლის თქმულება სცოდნოდა, სამაგიეროდ ისტორიული მოსაზრება, რომელსაც ჩვენ ქვემოთ მოვიყვანთ, მგონი წინააღმდეგს უნდა გვეუბნებოდეს“ (ჯავახიშვილი 1900: 36), — წერს ივ. ჯავახიშვილი და ამის საბუთად იმონებს ექვთიმე თაყაიშვილის მიერ გამოცემული ნინოს „ცხოვრების“ „ახალ ვარიანტს“, რომელსაც ივ. ჯავახიშ-

ვილი შატბერდისეულ „ცხოვრებას“ უწოდებს და მას იგი ფსევდოპიგრაფიული მწერლობის ძეგლად მიაჩნევს (ჯავახიშვილი 1900: 36). შესავალ ნაწილში მოთხრობილია ამბავი, თუ როგორ ესაუბრებოდნენ წმინდა მქადაგებელს, ნინოს, მისი მოწაფეები და თანამოღვაწენი: „ესე რა გვისწავიეს შენ მიერ, ვითარმედ ყოფილ არიან წინაწარმეტყუელნი პირველად მოსლვამდე მისა ლუთისა ქუწყანად. და მერე მოციქულნი ათორმეტნი და კუალად სამეოცდაათორმეტნი და ჩუწნდა არავინ მოავლინა ღმერთმან, გარნა შენ“ (ჯავახიშვილი: 1900: 36. თაყაიშვილი 1891: 2). აქედან გამომდინარე, ი. ჯავახიშვილი მიიჩნევდა, რომ „ეს წინადადება შეეძლო ეთქვა ან შეეთხზა მხოლოდ იმას, რომელმაც არაფერი იცოდა ანდრიას საქართველოში მიმოსვლისა და ქადაგების შე-სახებ“ (ჯავახიშვილი 1900: 36). ხოლო რამდენადაც ი. ჯავახიშვილი თვლის, რომ შატბერდისეული „ნინოს ცხოვრების“ წინასიტყვაობა ყალბია და შემდეგ დამატებული, ამდენად „ეს ნაწყვეტი გვიჩვენებს მხოლოდ, რომ როცა შატბერდისეული ცხოვრების შესავალი იწერებოდა, ესე იგი VIII-IX საუკ. განათლებულ ქართველებს ანდრიას საქართველოში მიმოსვლის თქმულება არ სცოდნიათ“ (ჯავახიშვილი 1900: 36). აქვე ივ. ჯავახიშვილი სვამს კითხვას იმის შესახებ, იცოდნენ თუ არა ჩვენმა წინაპრებმა IX საუკუნემდე ეს თქმულება და აღნიშნავს ბიზანტიელი ისტორიკოსის, რუფინუსის (IV ს.) საეკლესიო ისტორიას, რომელშიც ისტორიკოსი გადმოსცემს ქართველი მეფის ძის, ბაკურის მიერ ნაამბობს ქართველების გაქრისტიანების შესახებ, მაგრამ ანდრიას ის არ იხსენიებს. ჯავახიშვილის თქმით, ბაკურს რომ გა-დაეცა რუფინუსისათვის ცნობები ანდრიას ქადაგების შესახებ, ეს უკანასკნელი უსათუოდ აღნიშნავდა და ისტორიაში შეიტანდაო (ჯავახიშვილი 1900 37). გარდა ამისა, „არც პეტრე მაიუმელმა, ქართველი მეფის ძემ, არც მისმა მოწაფემ, პეტრეს ცხოვრების დამწერმა, იციან რამ ანდრიაზე. ამ მაიუმელი ეპისკოპოსის ცხოვრებაში მოხსენებულია მხოლოდ საქართველოს მოქცევა მეფე ბაკურის, პეტრეს პაპის დროს. ძნელი დასაჯერებელია, რომ ანდრიაზე საქართველოში თქმულება ყოფილიყო და ეს თქმულება არ სცოდნოდა პეტრე მაიუმელ ეპისკოპოსს. იმისი ცხოვრების ავტორსაც რომ სცოდნოდა, ის შეიტანდა თავის ნაწერში ამ ამბავს... „მოქცევა ქართლისაჲმაც“, ჩვენმა უძველესმა საისტორიო მატრიანემ, არა იცის რა ანდრიას საქართველოში მიმოსვლისა და ქადაგების შესა-

ხებ... ...ეს მატყანე შედგენილია, როგორც სხვა მკვლევარნიც ფიქრობენ, VII-VIII საუკ. მაშასადამე, IV საუკუნეში (ბაკური-რუფინი), V-VI საუკ. (პეტრე მაიუმ. — პეტრეს ცხოვრების ავტორი), VII-VIII და VIII-IX საუკ. ჩვენმა წინაპრებმა ანდრიას მიმოსვლაზე საქართველოში და ქადაგებაზე არა იცოდნენ რა“ (ჯავახიშვილი 1900: 37-38).

ამგვარად, ივ. ჯავახიშვილის დასკვნით, ქართველებმა IX საუკუნემდე არაფერი იცოდნენ ანდრია პირველწოდებულის ქადაგების შესახებ საქართველოში და მხოლოდ იმ დავამ, რომელიც ქართველ ბერებს ჰქონდათ ბერძენთა სამღვდლოებბასთან საქართველოს ეკლესიის დამოუკიდებლობის შესანარჩუნებლად, დაბადა აზრი იმის შესახებ, რომ ქრისტიანობის გასავრცელებლად საქართველოში იმოგზაურა ქრისტეს მონაფემ ანდრია პირველწოდებულმა (ჯავახიშვილი: 1900: 41, 42, 43, 44). ე.ი. „იბერიამი ანდრიას ქადაგების ამბავი ქართველებმა არ იცოდნენ და ეს თქმულება ბიზანტიიდან შემოიტანეს ქართველმა ბერებმა სამშობლოში და გაავრცელეს“ (ჯავახიშვილი: 1900: 45).

შემდეგ ივ. ჯავახიშვილი განიხილავს იმ ბიზანტიელ მწერალთა ცნობებს, რომელთა თხზულებებშიც ლაპარაკია ანდრიას მიმოსვლაზე და მოჰყავს ორიგენის (II-III სს.) ცნობა, რომლის მიხედვითაც, „როდესაც ჩვენი მაცხოვრის წმინდა მოციქულები და მონაფეები მთელ მსოფლიოში გაიფანტნენ, თომას, როგორც გადმოცემა გვიამბობს, წილად ხვდა პართია, ანდრიას სკვითია, იოანეს აზია... [ხოლო] პეტრემ უქადაგა პონტოში, გალატიაში, ბითინიაში, კაპადოკიასა და აზიაში...“ (ჯავახიშვილი: 1900: 45).

ამ ცნობის საფუძველზე ივ. ჯავახიშვილი ასკვნის: „მაშასადამე, უძველესი ცნობის თანახმად ანდრიას მხოლოდ სკვითიაში უქადაგნია, პონტი კი პეტრეს ხვედრი იყო, ესე იგი ყველა ის ადგილები, რომელნიც საქართველოზე დაახლოვებულნი არიან, პეტრეს მოღვაწეობის ასპარეზად ითვლებოდა და არა ანდრიასი... მხოლოდ დოსითეოსის კატალოგში, რომელიც პროფ. ვასილევსკის აზრით, მეექვსე საუკუნის კარგა ხნის შემდეგ უნდა იყოს დაწერილი, თითქოს ძმები მოციქულები თავიანთ ხვედრს სცვლიან და ანდრია ბითინიაში პონტში, თრაკიაში ჰქადაგებს“ (ჯავახიშვილი: 1900: 45, 46). აქვე განიხილავს ჯავახიშვილი კონსტანტინეპოლელი ბერის, ეპიფანეს (VIII-IX საუკ.) თხზულების იმ ადგილს, სადაც ლაპარაკია იმის შესახებ, რომ ეპიფანემ თვითონ იმოგზაურა ანდრიას წილხვდომილ ადგილებში და შეკრიბა

ადგილობრივ მცხოვრებთა თქმულება-გადმოცემები ანდრიას შესახებ. „მაგრამ, როგორც ჩანს“, — წერს ი. ჯავახიშვილი, „შავი ზღვის აღმოსავლეთ ნაპირებზე არ ყოფილა, თორემ ჩვეულები-სამებრ მოიხსენიებდა, რომ ამა და ამ ადგილას ჩვენც ვიყავით და ჩვენის თვალთ ვნახეთ, როგორც მაგალითად: „და მოვიდა (ანდრია) ბოსფორ ქალაქსა, რომელიც პონტოს იმიერ მდებარეობს, სადამდის ჩვენც მიგვიღწევია“ (ჯავახიშვილი 1900: 45-46) „ეპიფანე მოგვითხრობს“, — განაგრძობს მკვლევარი — „რომ მას სიმონ მოციქულის ლუსკუმა უჩვენეს, სიმონ კანანელის ნიკოპსის ლუსკუმაზე კი რომ ლაპარაკობს, არ უმატებს, რომ მან თვითონ ნახა ეს წმინდა ადგილი. ეპიფანე კიპრელს და დანარჩენ მერმინდელ მწერლებს ერთი თვალსაჩინო შეცდომა მოსდით: იმათის სიტყვით გამოდის, რომ სიმონი ორგან იყო დასაფლავებული — ბოსფორში და ნიკოფსში. თუმცა თვით ეპიფანე არ ამბობს, სახელდობრ, ვინ უნდა იყოს სიმონ მოციქული, მაგრამ მეტაფრასტი გვიხსნის, რომ იგი სიმონ მოშურნე არისო. ამ ახსნას არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს, ჯერ იმიტომ, რომ სიმონ კანანელი, როგორც ჩანს, უძველესი მიმოსვლის სიმონ-პეტრეს მაგიერ არის მოყვანილი, მერე იმიტომ, რომ... სიმონ მოშურნე და კანანელი ერთი და იგივე მოციქული იყო. მაგ. ლათინურ „Breviarum Apostolorum“-ში „სიმონ მოშურნე ანუ კანანელი“; ესევეა „de vita et obitu sanctorum“-ში და იმ ქრონიკაში, რომელიც სიმონ ლოგოთეტის ნაწერად ითვლება“ (ჯავახიშვილი 1900: 45-46).

ყოველივე აქ განხილულისა და სხვა დანარჩენ მიზეზთა გამო, რომელთა აქ მოტანაც ძალზე შორს წაგვიყვანდა, ივ. ჯავახიშვილის საბოლოო დასკვნა ანდრია პირველწოდებულის მისიონერულ მოღვაწეობასთან დაკავშირებით საქართველოსა და კავკასიის ტერიტორიაზე ამგვარად შეიძლება ჩამოყალიბდეს: „ის გარემოება, რომ უძველესი ბიზანტიელი და ლათინთა საეკლესიო მწერლები (ორიგენი, ევხერი) ანდრიას პონტოში ქადაგების შესახებ არას ამბობენ, პავლეს ეპისტოლეებსა და „საქმე მოციქულთა“-ში კრინტიც არ არის დაძრული პირველწოდებულ ანდრიას ქადაგებრივ მოღვაწეობაზე, რადგან თვით „მიმოსვლის“ შინაარსს ზღაპრული ხასიათი აქვს და არაკს უფრო მოაგონებს კაცს... დასასრულ, ის გარემოება, რომ არც თვით საქართველოში იცოდნენ VIII-IX საუკუნემდე ანდრიას იბერიაში მიმოსვლის შესახებ, უფლებას გვაძლევს ვთქვათ, რომ ანდრია პირველ წოდებული არც როდის არ ყოფილა კავკასიაში საზოგა-

დოდ და კერძოდ საქართველოში, რომ ანდრიას მიმოსვლა და ქადაგება ივერიაში მხოლოდ თქმულებაა, ისეთი თქმულება, რომელსაც ისტორიისათვის არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს“ (ჯავახიშვილი 1900: 47-48).

შემდგომში, როდესაც „ქართველი ერის ისტორია“ დაიწერა (აქ და ყველა სხვა დანარჩენ შემთხვევაში ვიმონებთ „ქართველი ერის ისტორიის“ I ტომის 1960 წლის გამოცემას) ივ. ჯავახიშვილს თავისი შეხედულებებისათვის არ უღალატნია და მცირეოდენი გამონაკლისის გარდა, იგი კვლავ დარჩა იმ პოზიციის ერთგული, რომელსაც განხილულ ნარკვევებში ვხვდებით, მიუხედავად იმისა, რომ მის შეხედულებებს რამდენიმე მკაცრი ოპონენტიც კი გამოუჩნდა.

ზემოხსენებულ „მკაცრ“ ოპონენტთა შორის, პირველ რიგში ცნობილი ქართველი მკვლევარი მ. ჯანაშვილი უნდა დავასახელოთ. ამ უკანასკნელმა ადრე, სანამ ივ. ჯავახიშვილის ზემოგანხილული ნარკვევი გამოქვეყნდებოდა, ჯერ 1886 წელს ქართულ, ხოლო შემდეგ (1898 წ.) რუსულ ენაზე გამოსცა ნიგნი, რომელიც ქართული ეკლესიის ისტორიას შეეხებოდა (ჯანაშვილი 1886; ჯანაშვილი 1898: 5-12 და შემდეგ). აქ მან ანდრია მოციქულის შესახებ იმ დროისათვის არსებულ თითქმის ყველა ქართულ მასალას მოუყარა თავი (მხედველობაში გვაქვს „ქართლის ცხოვრებაში“ არსებული მოთხრობა და XI-XII სს-ების ქართული ხელნაწერები), თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ გამოკვლევა პოლემიკური ხასიათის არ ყოფილა. აქვე დავსძენთ, რომ რუსული გამოცემა, ქართულთან შედარებით, უფრო მეცნიერულ ხასიათს ატარებდა.

1909 წელს მ. ჯანაშვილმა კრებულში „ქართული მწერლობა“ (ჯანაშვილი 1909: 102-108) გამოაქვეყნა წერილი სათაურით „სკვითიაში მყოფი საქართველოში ყოფილა“, რომელშიც არ ეთანხმება ივ.ჯავახიშვილს იმ ძირითად დასკვნებში, რომელიც მას აქვს გამოთქმული თავის ნარკვევებში (ჯანაშვილი 1909: 104) ერთგვარად საყურადღებოდ უნდა ჩაითვალოს მ. ჯანაშვილის მიერ გამოთქმული შენიშვნები სახელწოდება „სკვითის“ შესახებ. აი, რას წერს ამის შესახებ მკვლევარი: „სკვითი“ ბერძნების შეხედულებით ისეთივე სახელი იყო ძველ დროში, ვით „ბარბაროსი“, მას შემკრებლობითი მნიშვნელობა ჰქონდა. სკვითად იგინი უწოდებდნენ კასპიის ზღვის იქითა მხარის ხალხებსაც... .. საზოგადოდ კი ჩრდილოეთის ყველა ხალ-

ხებს და მათ შორის ქართველებსაც სკვითად იხსენიებდნენ“ (ჯანაშვილი 1909: 102-108; (ჯანაშვილი 1909: 104) ამ ფაქტის დასამტკიცებლად მ. ჯანაშვილი მიმართავს სტრაბონის, აპოლოდორის (ძვ. წ.ა. II ს.), კალიმაქეს (ძვ.წ.ა. 260-230 წწ.), იოსებ ფლავიუსის (ახ. წ. I ს.) და სხვათა ცნობებს აღნიშნული ტერმინის შესახებ. (ჯანაშვილი 1909: 104-105) ამ საკითხს ჩვენ ქვემოთ კიდევ ერთხელ დავუბრუნდებით.

ი. ჯავახიშვილის არგუმენტთა საწინააღმდეგოდ მ. ჯანაშვილი ასახელებს აგრეთვე ანდრია მოციქულის „მიმოსლვას“ (XI ს.), იოანე ანჩელის (XII-XIII სს.) „გალობანი ანჩისხატისანი“-ს და დავით და კონსტანტინე მთავრების „ცხოვრებას“, ხოლო ამ უკანასკნელი თხზულების შესახებ დასძენს: „ეს წმინდანები ეწამნენ მეშვიდე საუკუნის გასულს და ივ. ჯავახიშვილი კი ირწმუნება IX-XI საუკუნემდის არ იცოდნენ (ქართველებმა — მ.კ.) ანდრიას მოგზაურობის ამბავით! (ჯანაშვილი 1909: 105). მკვლევარს აქ მხედველობაში აქვს „ცხოვრების“ ის ადგილი, სადაც ნათქვამია: „... ვითარცა გვისწავიეს ესე ძუელთა უწყებათაგან, იყვნეს წმიდანი ესე მოწამენი დავით და კონსტანტინე ქართველნი, სანახებისაგან არგუეთისა, დიდნი და დიდებულნი ტომობით და მთავარნი ამის ქუეყანისანი და... იყვნეს განათლებულ ემბაზითა ქადაგებულისა ანდრია და სიმონ კანანელისაჲთა, რამეთუ მათ უქადაგეს ქრისტე ქართველთა შორის, პირველად ნინოს მოსლვისა...“ (ყუბანეიშვილი 1946: 234-235). მართალია, დღეს ცნობილია ის გარემოება, რომ დავით და კონსტანტინე მთავრები VII საუკუნეში ეწამნენ სარწმუნოებისათვის, მაგრამ XII საუკუნეზე უფრო ადრინდელი წერილობითი წყარო ამ ფაქტის შესახებ ჩვენ არ მოგვეპოვება, რის გამოც მ. ჯანაშვილის „კონტრარგუმენტი“ სარწმუნოდ ვერ ჩაითვლება.

ამგვარად, როგორც ვხედავთ, მ. ჯანაშვილმა ვერ დაარღვია ის ძირითადი არგუმენტები, რომლითაც ივ. ჯავახიშვილი უარყოფდა ანდრია პირველწოდებულის მისიონერულ მოღვაწეობას საქართველოში, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ ზოგიერთ მცირე გამონაკლისს (მაგ. ტერმინი „სკვითი“).

კიდევ ერთი მკვლევარი, რომელმაც არ გაიზიარა ივ. ჯავახიშვილის შეხედულებანი საცილობელი საკითხის გარშემო, არის მიქ. თამარაშვილი. მან 1910 წელს, რომში გამოსცა საკმაოდ დიდი მოცულობის მონოგრაფია, რომელიც ქართული ეკლესიის ისტორიას შეეხებოდა დასაბამიდან, ვიდრე XIX საუკუნემდე

(თამარათი 1910; თამარაშვილი 1995: 154-169). ამ მონოგრაფიის V თავი მთლიანად ანდრია პირველწოდებულის საქართველოში მოღვაწეობის საკითხს ეთმობა.

პირველ რიგში მ. თამარაშვილი გადმოსცემს ანდრია პირველწოდებულის იმ „მიმოსღვის“ მოკლე შინაარსს, რომელიც ჩვენს უძველეს მატრიანეს, „ქართლის ცხოვრებას“ შემოუნახავს (თამარაშვილი 1995: 155-160). მკვლევარს წმინდა წყლის ლეგენდად მიაჩნია ფაქტი ღვთისმშობლის მისიის შესახებ საქართველოს მიმართ, „ვინაიდან არცერთი ბერძენი თუ ლათინი მწერალი ქართული ტრადიციული თქმულებების გარდა — არ ლაპარაკობს წმ. ქალწულის მისიაზე ქართლის მოქცევის შესახებ“, ხოლო რაც შეეხება ანდრია მოციქულის საქართველოში მოღვაწეობას, ეს ფაქტი სრულიად სარწმუნოდ მიაჩნია მას (თამარაშვილი 1995: 160, 161).

შემდეგ მ. თამარაშვილი მოკლედ განიხილავს ი. ჯავახიშვილის იმ ძირითად არგუმენტებს, რომელთა შესახებაც ჩვენ ზემოთ გვქონდა საუბარი (თამარაშვილი 1995: 155-165). ის არ ეთანხმება ჯავახიშვილის დებულებებს და მოჰყავს საწინააღმდეგო არგუმენტები:

1) მართალია, რუფინუსის ისტორიაში არაფერი არ არის ნათქვამი ანდრია მოციქულის ქადაგების შესახებ, მაგრამ უნდა აღვნიშნოთ, რომ ამ მოთხრობაში საუბარი ეხება ქრისტიანობის საბოლოო, საზოგადო დამკვიდრებას ქართველთა შორის. მართლაცდა, რუფინუსს ბაკურმა უამბო პაპამისისა და მის თანამემამულეთა მოქცევის შესახებ ნინოს მიერ, მაგრამ არ შეეხებია იმ ამბებს, რომელიც მოხდა საქართველოში წმინდა ნინომდე და მის შემდეგ. არავინ ფიქრობს იმის მტკიცებას, რომ წმინდა ანდრიამ მოაქცია მთელი ქართველი ერი თავის მეფიანად და საბოლოოდ დაამკვიდრა ქრისტიანობა ქართველთა შორის. ცხადია, იმ მოკლე მოთხრობას, რომელიც ბაკურმა უამბო რუფინუსს, არავითარი კავშირი არა აქვს წმინდა ანდრიას ქადაგებასთან საქართველოში და ამიტომაც მათი დუმილი არ გვაძლევს იმის უფლებას, რომ უარეყოთ იგი.

2) პეტრე იბერის ცხოვრებას (თანაც აპოკრიფულს) არა აქვს პირდაპირი კავშირი წმინდა ანდრიას მისიასთან. იქ საუბარია საქართველოს მოქცევაზე, მაგრამ აქაც, ისევე როგორც რუფინუსის ისტორიაში, საქმე ეხება ქართველთა მთლიან და საზოგადო მოქცევას. მაშასადამე, აქედანაც ვერაფერს დავასკვნით ან-

დრიას ქადაგების შესახებ.

3) ყველაზე უფრო ძლიერი საბუთი, რომელსაც ი. ჯავახიშვილი ეყრდნობა, ამოღებულია „ქართლის მოქცევიდან“. ეს ახლახან აღმოჩენილი ხელნაწერი შეიცავს მხოლოდ 14 გვერდს და წარმოადგენს ქრონიკას, რომელიც იწყება ალექსანდრე დიდის (მაკედონელის — მ.კ.) დროიდან და აღწევს IX საუკუნემდე. ხელნაწერს აკლია ერთი გვერდი, სახელდობრ ის, რომელშიაც უნდა ყოფილიყო დეტალები (საქართველოს — მ.კ.) მოსახლეობის მოქცევასა და წმინდა კვართზე. ამაზე შეგვიძლია ვიმსჯელოთ იმისდა მიხედვით, თუ რაზეა ლაპარაკი როგორც მის წინ, ასევე მის შემდეგ. აქედან გამომდინარე, უნდა ვივარაუდოთ, რომ სწორედ ამ დაკარგულ გვერდზე იყო ცნობები ანდრიას შესახებ. მაგრამ დავუშვათ, რომ ამ გვერდზე არავითარი ხსენება არ იყო მისი, განა ეს დუმილი გვაძლევს იმის საშუალებას, რომ ანდრიას მიმოსვლა საქართველოში ლეგენდად ჩავთვალოთ? ჩვენ ასე არ ვფიქრობთ. ამ ქრონიკაშიც, როგორც ჩანს, საქმე ეხება ერის საერთო და საბოლოო მოქცევას წმ. ნინოს მიერ და არა იმას, თუ რა მოხდა ნინომდე ქრისტიანობის ქადაგების სფეროში. აღვნიშნავთ იმასაც, რომ ამ მოკლე ქრონიკაში ქრისტიანობაზე საუბარს იწყებენ მხოლოდ კონსტანტინე დიდის მოქცევიდან და ნათლობიდან, ხოლო იესო ქრისტეს მოსვლის, მისი წამებისა და მოციქულთა ქადაგების შესახებ არაფერია ნათქვამი; მაშასადამე, აქედან გამომდინარე არც ის უნდა გაგვიკვირდეს, რომ არაფერია ნახსენები ანდრია მოციქულის ქადაგებაზე ქართველთა შორის.

4) ის არგუმენტი, რომელიც წმინდა ნინოს „ცხოვრების“ აპოკრიფულ შესავალს ემყარება, სარწმუნო და სერიოზულ საბუთად ვერ ჩაითვლება. ცხადია, რომ ეს შესავალი შეთხზულია მხოლოდ წმინდანის (ნინოს — მ.კ.) სადიდებლად და იმისათვის, რომ მხოლოდ მას მიაწერონ მთელი პატივი საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელებისა და არა იმისათვის, რომ გადმოსცენ ისტორიული სინამდვილე. სიყალბე იქნება იმის თქმა, რომ წმ. ნინოს მოსვლამდე საქართველოში არაფერი არ იცოდნენ როგორც წინასწარმეტყველთა და მოციქულთა არსებობის, ასევე იესო ქრისტეს შესახებ; რომ არაფერი ვთქვათ საქართველოში მოტანილ წმინდა კვართზე... ..ქართველები დიდი ხანია იცნობდნენ თითქმის ყველა იმ დიდ მოვლენას, რომლის არენადაც პალესტინა იყო ქცეული, იმ მრავალრიცხოვან ებრაელთაგან, რომ-

ლებიც საქართველოში ცხოვრობდნენ ძვ. წ. VI-V საუკუნეებში, ანდა (იმათგან) რომლებიც დამკვიდრდნენ აქ ტიტეს მიერ იერუსალიმის დაქცევის შემდეგ (70 წ. ქრ. შემდეგ)... (აქ მ. თამარაშვილი მიუთითებს ე. თაყაიშვილის ნაშრომზე: „სამი ისტორიული ხრონიკა“, ტფილისი., 1890, გვ. 9) ...და ბოლოს, განა შეიძლება საბუთის მნიშვნელობა მივანიჭოთ იმ ციტირებულ ნაწყვეტს, რომლის შესახებაც თვით ჯავახიშვილიც სვამს კითხვას, არის თუ არა ეს შესავალი წმინდა აპოკრიფული ხასიათისა.

5) ...დავუშვათ, რომ პალესტინის, ან ათონის მთის ქართველმა ბერებმა მართლაც იმიტომ მიაქციეს ყურადღება წმ. ანდრიას მოღვაწეობას, რომ დაეცვათ თავიანთი ეკლესიის დამოუკიდებლობა ბერძნებისაგან. ამ შემთხვევაში მათ მაშინვე უნდა დაენყოთ მათთვის სასარგებლო საბუთების ძებნა ბერძენ, ან აღმოსავლელ მწერალთა თხზულებებში. შეეძლოთ გამოეყენებინათ დაუსაბუთებელი, ანდა საგანგებოდ შეთხზული არგუმენტები? ეს ხელს მიცემდა მათ მოწინააღმდეგეთ; ...ბერძნები ხომ მაშინვე გაარჩევდნენ მართალს სიყალბისაგან. ძნელი დასაჯერებელია აგრეთვე ჯავახიშვილის აზრი იმის შესახებ, თითქოს ლეგენდა ანდრიას ქადაგებაზე ერთბაშად გავრცელებულიყოს საქართველოში IX საუკუნეში. ეს იმის დაშვება იქნება, რომ ჩავთვალოთ ზემოხსენებული ბერები მატყუარებად და ქართველი ხალხი — გულუბრყვილოდ. ჩვენ არავითარი საბაბი არა გვაქვს იმის საფიქრებლად, რომ ერთნი ან მეორენი ამგვარ შეფასებას იმსახურებენ...

მოკლედ, ამგვარია ის ძირითადი არგუმენტები, რომლებითაც მ. თამარაშვილი უარყოფს ი. ჯავახიშვილის მოსაზრებებს ანდრია პირველწოდებულის მისიონერული მოღვაწეობის შესახებ საქართველოში (აქვე საინტერესოა ე. ნიკოლაძის მოსაზრებები, რომელმაც თითქმის სრულად გაიზიარა მ. თამარაშვილის შეხედულებები აღნიშნულ საკითხებთან დაკავშირებით, — ნიკოლაძე 1918). თუმცა ყველაფერი ამით როდი ამოიწურება. შემდეგ მ. თამარაშვილი განიხილავს იმ უცხოელ მწერალთა ცნობებს, რომლებიც მეტნაკლებად შეეხებიან საქართველოსა და უშუალოდ ანდრიას მისიონერულ მოღვაწეობას, მაგრამ ვიდრე ამ წყაროებზე უფრო ვრცლად შევჩერდებოდეთ, გვინდა განვიხილოთ ჩვენს სამეცნიერო ლიტერატურაში ცნობილი კიდევ ერთი მოსაზრება, რომელიც შემდგომში უთუოდ საგულისხმო და ანგარიშგასაწევ ფაქტად უნდა ჩაითვალოს.

როდესაც აკად. კ. კეკელიძე ქართველთა მოქცევის მთავარ ისტორიულ-ქრონოლოგიურ საკითხებს განიხილავდა (კეკელიძე 1957: 252-292), ის ნაწილობრივ შეეხო აგრეთვე საკითხს მოციქულთა სამისიონერო მოღვაწეობის შესახებ და უშუალოდ ანდრია პირველწოდებულის მოღვაწეობასთან დაკავშირებულ საკითხებსაც. კერძოდ, პირველ რიგში მან განიხილა ის ისტორიული გადმოცემები, რომლებიც დაცულია ძველი ქართული მწერლობის ძეგლებში და ეხება ანდრიას მოღვაწეობას (გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება, ეფრემ მცირის „უნწყებად...“, რუისურბნისის კრების (1105 წ.) ძეგლისწერა და არსენ ბერისეული ნინოს „ცხოვრების“ მეტაფრასული რედაქცია) და ამგვარი დასკვნა გამოიტანა: „...ჩვენი ძველი მწერლობის მოწმობით, საქართველოში ქრისტიანობა უქადაგნიათ მოციქულებს: ანდრიას და სიმონ კანანელს, მათათას და ბართლომეს. ასეთი შეხედულება ჩვენში მეთაურ-მეთერთმეტე საუკუნიდან დამყარებულა, ხოლო მანამდის მას ჩვენში ადგილი არ ჰქონია და არც ჩვენს წინაპრებს სცოდნიათ ის“ (კეკელიძე 1957: 254-255). აქ კ. კეკელიძეს მოჰყავს ნინოს „ცხოვრების“ ჩვენთვის უკვე ცნობილი ჩანართი შესავლის ის ნაწყვეტი, სადაც მას თანამოღვაწენი ეუბნებიან: „ჩუენდა არავინ მოავლინა ღმერთმან (მოციქულთა შორის — მ.კ.) გარნა შენ“ ქრისტიანობის მქადაგებლადო. ამის საფუძველზე კ.კეკელიძე დაასკვნის: „მაშასადამე, არამც თუ წმინდა ნინოს დროს, მეცხრე-მეთაე საუკუნეშიაც კი, როდესაც დაწერილია ზემომოყვანილი სიტყვები, არ იცოდნენ, რომ მოციქულებმა ჩვენში იქადაგეს ქრისტი. ეს არ იცის არც ბაკურმა, რომლისგანაც პირველად გაიგეს ბიზანტიელებმა ქართველთა მოქცევის ამბავი; არ იცის ეს არც პეტრე მააუმელის ასურული ცხოვრების ავტორმა, არ იცის აგრეთვე არც „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ავტორმა. ერთი სიტყვით, ჩვენში მეთაურ-მეთერთმეტე საუკუნეებამდე არა სცოდნიათ რა მოციქულთა ქადაგების შესახებ საქართველოში. როგორ და საიდან შემოვიდა მერე ასეთი რწმენა ჩვენში? ის შემოვიდა მეთაე საუკუნის გასულს თუ მეთერთმეტის დამდეგს ლიტერატურული გზით ბიზანტიიდან. ექვთიმე ათონელმა გადმოთარგმნა ან, უკეთ რომ ვთქვათ, შეადგინა ათონზე „მოსაჴსენებელი მიმოსლვათათჳს და ქადაგებათა მოციქულისა ანდრეასი“, საიდანაც გაიგეს ქართველებმა და შეითვისეს აზრი მოციქულთა ქადაგების შესახებ ჩვენში“ (კეკელიძე, 1957: 255).

როგორც ვხედავთ, კ. კეკელიძე განსახილველ საკითხზე ძირითადად ეყრდნობა და იმეორებს ივ.ჯავახიშვილის მოსაზრებას და შესაბამისად, მისი საბოლოო დასკვნებიც ამგვარია: „ანდრია მოციქული არასოდეს კავკასიაში არ ყოფილა... რაც შეეხება სხვა მოციქულების ქადაგებას ჩვენში, ესეც სიმართლეს არ შეეფერება...“ (კეკელიძე, 1957: 257) „...ამიტომ ეფრემ მცირის და არსენ ბერის აზრი, რომ თუმცა მოციქულებმა იქადაგეს ჩვენში ქრისტიანობა, მაგრამ ქართველებმა ის დაივიწყეს და ამიტომ საჭირო შეიქნა ხელმეორედ მოგვლინებოდა ჩვენ მქადაგებელი ჭეშმარიტებისა, წმ. ნინო, სინამდვილეს არ შეესაბამება...“ (კეკელიძე 1957: 259) „...თქმულება მოციქულთა სამისიონერო მოღვაწეობის შესახებ ჩვენში ფეხს იკიდებს მხოლოდ მათე საუკუნიდან“ (კეკელიძე 1957: 259). მაგრამ აქ ჩვენ ყურადღება უნდა მივაქციოთ ერთ საგულისხმო გარემოებას. კ. კეკელიძის ზემოაღნიშნული ნარკვევი 1925 წელს დაინერა (ამავე წლის 12 დეკემბერს მოხსენდა საისტორიო-საეთნოგრაფო საზოგადოების საჯარო კრებას, ხოლო 1926 წელს „მიმომხილველის“ პირველ ნიგნშიც დაიბეჭდა), რომელმაც ბევრი ახალი და მეტად მნიშვნელოვანი საკითხი დააყენა ისტორიულ-ლიტერატურული თვალსაზრისით და უნდა ითქვას, რომ მრავალი მათგანი წარმატებითაც იქნა გადაჭრილი; ოდნავ მოგვიანებით, 1943 წელს, „ლიტერატურული ძიებანი“-ს I ტომში გამოქვეყნდა ნარკვევი, რომელიც ისევ და ისევ ქართლის მოქცევის საკითხებს შეეხო, მაგრამ ამჯერად — უფრო ვრცლად და განხილული იქნა „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს შედგენილობა, წყაროები და ეროვნული ტენდენციები“ (კეკელიძე 1957: 63-83).

კ. კეკელიძემ ქართლის მოქცევის საკითხი ხსენებულ ნარკვევში განსხვავებულად დასვა. კერძოდ, რატომ გახდა აუცილებელი უარყოფა იმ შეხედულებისა, რომ ქართული ეკლესია წმ. ანდრიას მიერაა დაფუძნებული. მისი აზრით, „ეჭვს გარეშეა, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ წარმოადგენს ერთი ქრისტიანული ლეგენდის პარალელს, რომელშიაც ქართველთა განმანათლებლის როლს ანდრია მოციქული ასრულებს. ეს არის „მოსაჴსენებელი მიმოსლვათათჳს და ქადაგებათა მოციქულისა ანდრეასი“, რომელიც ორი რედაქციით მეცხრე საუკუნის დამდეგსაა დაწერილი ბერძნულად, ნიკიტა-დავით პაფლაგონელის და მღვდელმონაზონის ეპიფანეს მიერ“ (კეკელიძე 1957: 81-82). მკვლევარი იმონმებს თხზულებათა მონაცემებს, როგორ და საქართველოს

რომელი მხარეები მოვლო წმ. ანდრია მოციქულმა, გაავრცელა ქრისტიანობა და შემდეგ საბერძნეთის ქვეყნებს მიაშურა საქადაგებლად. ეპიფანე მონაზონისა და ნიკიტა პაფლაგონელის თხზულებათა მიხედვით, კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოში შემავალ ქვეყნებშიც ანდრია პირველწოდებული იყო განმანათლებელი. მისი ნეშტი 357 წელს კონსტანტინოპოლში გადმოასვენეს. იოანე ოქროპირი ერთ-ერთ თავის სიტყვაში ამ ქალაქს „მოციქულთა ქალაქს“ უწოდებდა და მის განმანათლებლად წმ. ანდრიას მიიჩნევდა. კ.კეკელიძის შეხედულებით, „ეს გარემოება კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს აძლევდა საბუთს პრეტენზიებისათვის, ჩარეოდა ანდრია მოციქულის მიერ განათლებულ ხალხთა საეკლესიო ცხოვრებაში. როგორც ვიცით, მთელი დასავლეთი საქართველო მართლაც ამ საპატრიარქოს შედგენილობაში შედიოდა თითქმის მეთექვსმეტე. ჩანს, მეცხრე საუკუნეში, როდესაც დაინერა თხზულება ანდრიას სამისიონერო მიმოსვლათა შესახებ, ამ პრეტენზიებს ქართული ეკლესიის მიმართ განსაკუთრებით მწვავე ხასიათი მიუღია“ (კეკელიძე 1957: 82). როდესაც დაიწყო აქტიური ბრძოლა ქართული ეკლესიის დაქვემდებარებისათვის სხვადასხვა ქვეყნების ეკლესიათა მხრიდან, „ჩვენში დაბადებულა სურვილი და აზრი გაბათილებული ყოფილიყო ბერძენთა პრეტენზიების საფუძველი, სახელდობრ, ცნობა იმის შესახებ, რომ ქართული ეკლესია ანდრია მოციქულის მიერაა დაფუძნებული, უნდა უარეყოთ ანდრიას სამისიონერო მოღვაწეობა ქართველთა შორის და წამოეყენებინათ სულ სხვა, ანდრიასაგან დამოუკიდებელი მისიონერი, ესე იგი — მოქცეულიყვნენ ისე, როგორც გრიგოლ პართელის შესახებ ლეგენდას მოექცნენ“ (კეკელიძე 1957: 83). მეცნიერი იმონმებს ნინოს „ცხოვრებაში“ გადმოცემულ აზრს, რომ ნინოს გარდა, სხვა არავინ მოსულა ჩვენში ქრისტიანობის საქადაგებლად. მისივე აზრით, „ამ შემთხვევაში განმეორდა ის, რასაც ადგილი ჰქონდა გაცილებით ადრე ინდოეთში. მეოთხე საუკუნის პირველ ნახევარში სირიულ ენაზე დაინერა თომა მოციქულის ლეგენდურ-აპოკრიფული „აქტები“, რომლებშიაც ის გამოყვანილია როგორც ინდოეთის განმანათლებელი. ამით ედესის სირიულ ეკლესიას უნდოდა დაესაბუთებინა თავისი პრეტენზიები ინდოეთის ეკლესიაში ბატონობისა. ამ პრეტენზიების გასაბათილებლად დაინერა ცნობილი „სულთამარგებელი რომანი“, რომელშიაც გამოძებნილია თომასაგან დამოუკიდე-

ბელი მისიონერი ინდოეთისა ვარლაამისა და იოასაფის სახით“ (კეკელიძე 1957: 83).

ყოველივე ზემოთქმული ჩვენი სახელოვანი მეცნიერის რამდენადმე შეცვლილ თვალსაზრისს გვიდასტურებს. ჩანს, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ტექსტზე მუშაობისას მას განსხვავებული შეხედულება გამოუმუშავდა ანდრია პირველწოდებულის საქართველოში ქრიატიანობის საქადაგებლად მოსვლის შესახებ, რადგან ხსენებულ ნარკვევში იგი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ეპიფანე მონაზონისა და ნიკიტა პაფლაგონელის თხზულებებს და საერთოდ „აქტებს“ მოციქულ-მისიონერთა შესახებ. კ.კეკელიძის თვალსაზრისი სავსებით გაზიარებულია თ. პაპუაშვილის მიერ, რომელმაც ანდრია მოციქულის მისიონერული მოღვაწეობა საქართველოში რეალურ ფაქტად მიიჩნია (ნარკვევები 1973: 585).

საკითხის მართებული აღქმისათვის საჭიროდ მიგვაჩნია იმ წყაროების მითითება, სადაც ანდრიას სკვითის განმანათლებლად მიიჩნევენ. უპირველეს ყოვლისა, დავიმონწმებთ ზემოხსენებულ II-III სს. მოღვაწის — ორიგენის ცნობას, რომლის მიხედვითაც, „როდესაც წმიდა მოციქულნი და მონაფენი მაცხოვრისა ჩუენისა მოეფინნენ მთელ ქვეყნიერებას, თომას, როგორც თქმულება გადმოგვცემს, წილად ხვდა პართია, ანდრიას — სკვითია...“ (ჯავახიშვილი 1900: 45). ეგვე ცნობას იმეორებს ევსევი კესარიელი (III-IV სს.) თავის „საეკლესიო ისტორიაში“; ლიონის ეპისკოპოსი ევქერიც (V ს.) სკვითიას მიიჩნევს ანდრიას მიერ განათლებულ ქვეყნად; წმ. ისიდორეს (VI-VII სს.) ცნობით, „წმინდა ანდრიას საქადაგებლად წილად ხვდა სკვითია და აქაია“, ხოლო ნიკიფორე კალისტეს გადმოცემით, „წმინდა ანდრია წარგზავნილ იქნა საქადაგოდ იმ ქვეყნებში, მას რომ ხვდა წილად: კაპადოკიაში, გალატისა და ბითვინიაში; აქედან იგი წავიდა ანთროპოფაგებთან და სკვითებთან“ (თამარაშვილი 1995: 166).

შემდეგ მ. თამარაშვილი იმონწმებს კონსტანტინოპოლელი მონაზონის, ეპიფანეს, ჩვენთვის კარგად ცნობილ თხზულებაში დაცულ ეპიფანე კვიპრელის (IV-V სს.) ცნობას იმის შესახებ, რომ „...ნეტარმა მოციქულმა ანდრიამ დამოძღვრა სკვითები, სოგდიანები და გორსინები დიდ სებასტოპოლისში, სადაც მდებარეობს აფსაროისის ციხე-სიმაგრე, ისოს ნავსადგური და მდინარე ფაზისი, სადაც ცხოვრობენ იბერები, სუსები, ფუსტები და ალანები...“ (თამარაშვილი 1995: 67; გეორგიკა 1967: 115). იქვე,

როდესაც მ. თამარაშვილი საუბრობს ანდრია პირველწოდებულისადმი მიძღვნილ ნიკიტა პაფლაგონელის ცნობილ „შესხმაზე“, სადაც ანდრია დასახელებულია იბერთა, სარმატთა, ტავრთა და სკვითთა განმანათლებლად (პატროლოგია 1862: სვ. 64), მეცნიერი არ ეთანხმება აღნიშნული საეკლესიო მოღვაწის ივ. ჯავახიშვილისეულ შეფასებას და მწერლის ობიექტურობის დამადასტურებელი მეტად საგულისხმო ფაქტი მოჰყავს მისივე ბიოგრაფიიდან: „მისი (ნიკიტას) თხზულებები სხვა მოციქულების შესახებ დაფუძნებულია ამ მოციქულთა საქმეებზე. ნიკიტა მათ მხოლოდ შერჩევით იყენებდა და უკუაგებდა ყოველივეს, რასაც საეჭვოდ მიიჩნევდა“ (თამარაშვილი 1995: 168).

საერთოდ უნდა აღინიშნოს, რომ უცხოელი მწერლები და ისტორიკოსები შავი ზღვის ჩრდილო-აღმოსავლეთით, აღმოსავლეთით და სამხრეთით ასახელებენ იმ გეოგრაფიულ პუნქტებს, სადაც მოციქულებს უქადაგიათ. მათ შორის ასახელებენ საქართველოს ტერიტორიაზე არსებულ ქალაქებს — ფაზისს, სებასტოპოლისს, აფსაროსს, აგრეთვე მდინარეებს, მხარეებს. თითოეული მათგანი აღნიშნავს, რომ დიდი სებასტოპოლისი, ფაზისის ხეობა და აფსაროსის ტერიტორია დასახლებულია იბერებით ანუ ქართველებით. გვიანი ხანის უცხოელი მოგზაურებიც იმეორებენ წმ. ანდრია მოციქულის მიერ საქართველოში ქრისტიანობის ქადაგების შესახებ არსებულ ამავ ევრსიას.

სამართლიანად შენიშნავდა რ. სირაძე, რომ „სამწუხაროდ, ამ საუკუნის დასაწყისიდან სახელოვანი ქართველი მეცნიერების მიერ „ანდრეას მიმოსვლის“ მნიშვნელობა იგნორირებული იქნა, რაც არაა მართებული“, არადა, გიორგი მთაწმიდელის მიერ ქართული ეკლესიის ავტოკეფალობის დასაცავად ანდრიას „მიმოსვლის“ დამოწმების შემდეგ ეს თხზულება „იქცა მთავარ დოკუმენტად ქართველთა საეკლესიო სუვერენიტეტის დასაცავად, ამან დიდად განსაზღვრა ქართველთა სულიერი სტატუსი ძნელბედობათა უამს...“ მკვლევარის აზრით, ანდრიას „მიმოსვლის“ იგნორირების ფაქტი „იყო მაქსიმალისტური სკეფსისის გამოვლინება. მომავალში მიზანშეწონილია „ანდრეას მიმოსვლისადმი“ ამგვარი მიმართების დაძლევა. ჩვენ არ გვაქვს სათანადო საფუძველი თხზულების ღირსებებში დაეჭვებისათვის, თხზულებისა, რომელიც მოგვითხრობს საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელებაზე მოციქულთა მიერ“ (სირაძე 1992: 88).

წმ. ანდრია პირველწოდებულის მიერ შავი ზღვის სანაპირო

ქვეყნებში ქრისტიანობის გავრცელების შესახებ ვრცლად მსჯელობს ს. პეტროვსკი და სამართლიანად შენიშნავს, რომ წმ. ანდრიას შესახებ არსებულმა გადმოცემებმა მრავალი ცვლილება განიცადეს, რის გამოც ჭირს კიდევ თავდაპირველი ისტორიული ამბების მთელი სიზუსტით აღდგენა. მან IX-XI საუკუნეებში შექმნილი ლიტერატურა მოციქულთა შესახებ არსებული აპოკრიფული თხზულებების გადამუშავებად მიიჩნია, რის შედეგადაც მივიღეთ განსხვავებული ხასიათის ნაწარმოებები, რომლებიც შეიძლება მივაკუთვნოთ როგორც ჰაგიოგრაფიას, ისე ჰომილეტიკასაც. ამიტომ მან, თავისი კვლევის მიზნად სამი ძირითადი საკითხის გარკვევა დაისახა: 1) აპოკრიფულ თქმულებათა შექმნის დროის განსაზღვრა; 2) მათი ისტორიული ღირებულების დადგენა; 3) მათი მიმართება მოკლე საეკლესიო ცნობებთან და გვიანდელ „ცხოვრებებთან“ ანდრია მოციქულის შესახებ. აპოკრიფული „ცნობების“ („Acta“) დეტალურმა ანალიზმა ს. პეტროვსკი მიიყვანა იმ დასკვნამდე, რომ მათი შექმნა უნდა დასრულებულიყო V-VI სს-ში, როდესაც ცნოსტიკურმა სისტემამ ერთგვარად გამოაცოცხლა და განაახლა ინტერესი მოციქულთა „მიმოსღვის“ მიმართ. მისივე აზრით, სავსებით დასაშვებია, რომ ისინი შეექმნათ მოციქულთა მოღვაწეობისა და წამების აღსრულებისთანავე, ყოველ შემთხვევაში — II ს-ში მაინც (პეტროვსკი 1897: 47). ამ ე.წ. „აქტებზე“ დაყრდნობით VIII-IX საუკუნეებში უკვე უნდა შექმნილიყო აპოკრიფული ხასიათის ჰაგიოგრაფიული და ჰომილეტიკური ჟანრის თხზულებები. ს. პეტროვსკის შეხედულებით, მოციქულთა შესახებ არსებული „აქტებიდან“ პირველი ადგილი წმ. ანდრია მოციქულისა და მატათას მოღვაწეობას ეკავა. ანდრია პირველნოდებულის შესახებ დაწერილი „მიმოსღვათა“ ბერძნული რედაქცია მკვლევარმა I-II საუკუნეების მიჯნაზე შექმნილად მიიჩნია.

რაც შეეხება აპოსტოლური ქადაგებების რეალურობას აღმოსავლეთ და ჩრდილოეთ შავიზღვისპირეთის ქვეყნებში, ს. პეტროვსკის შეხედულებით, იგი დამოკიდებულია იმაზე, მივიჩნევთ თუ არა სარწმუნოდ საერთოდ ძველი დროის გადმოცემებს („აქტებს“), ისტორიკოსთა და აპოკრიფულ თხზულებებში დაცულ ცნობებს, რომლებიც შეეხებიან წმ. ანდრია მოციქულის სკვითიაში, ხოლო წმ. ბართლომეს მიერ ინდოეთში ქრისტიანობის ქადაგების ფაქტებს. გვიანდელ „მოლუანებებსა“ („Πράξεις“) და მცირე მოცულობის თხზულებებს, რომლებიც გენეტი-

კურად უკავშირდებიან აპოკრიფებს, ამ შემთხვევაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა არ ენიჭებათ. მაგრამ, ისიც ფაქტია, რომ ისინი არაფერს საწინააღმდეგოს არ შეიცავენ ამ მოციქულთა მისიონერული მოღვაწეობის შესახებ. სავსებით რეალური და მისაღები ჩანს ს. პეტროვსკის დასკვნა, რომ მოციქულთა ქადაგებების შესახებ შავიზღვისპირეთის აღმოსავლეთისა და ჩრდილო-აღმოსავლეთის ქვეყნებში არსებულ „მოღუანებებსა“ და მოკლე ცნობებში („Acta“) გამოთქმული შეხედულებები გაზიარებული იყო ჯერ კიდევ IV-V სს-ში, რასაც იმდროინდელ ისტორიკოსთა და საეკლესიო მოღვაწეთა შრომები ადასტურებს. ს. პეტროვსკი წერს: „მთავარ საკითხში ყველა ეს შეხედულება ემთხვევა აპოკრიფულ და საეკლესიო-ანონიმურ გადმოცემებს, ამგვარი დამთხვევა კი საუკეთესო გარანტიაა იმისა, რომ შავიზღვისპირეთის აღმოსავლეთის — კავკასიის და ჩრდილოეთის — ტავრების — ქვეყნებში მოციქულთა მოღვაწეობა და ქრისტიანობის ქადაგება უძველესი დროიდანვე სარწმუნოდ იყო მიჩნეული და, შესაბამისად, მართლაც სარწმუნოა“ (პეტროვსკი 1898: 182-183).

მიუხედავად იმისა, რომ ქართულ სინამდვილეში ანდრიას მიმოსღვის ამბავი X ს-ში შესულად მიაჩნია, ფრ. დვორნიკი წმ. ანდრიას მოღვაწეობას შავიზღვისპირეთის აღმოსავლეთ და ჩრდილო-აღმოსავლეთ ქვეყნებში რეალურ ფაქტად თვლის. მას მიაჩნია, რომ ანდრია პირველწოდებულის შესახებ არსებულ ევანგელურ მონათხრობს დაეფუძნა შემდეგში მისი მისიონერული მოღვაწეობის ამსახველი თხზულებები (დვორნიკი 1958: 263).

ევანგელურ-აპოსტოლურ მონათხრობთან ერთად ადრექრისტიანული მწერლობის ცნობები გამხდარა საფუძველი ეპიფანე მონაზონისა და ნიკიტა პაფლაგონელის თხზულებებისათვის. თავის მხრივ, როგორც ჩანს, ეპიფანეს თხზულება გახდა საფუძველი იმ ნაწარმოებისა, რომელიც მ. ბონემ გამოაქვეყნა „Analecta Bollandiana“-ში (ტ. 13, 1894) XI-XII საუკუნეების ხელნაწერების მიხედვით (რ. ლიფსიუსის მოსაზრების საპირისპიროდ ფრ. დვორნიკმა დაადგინა, რომ მ. ბონეს მიერ გამოქვეყნებული ე.წ. „Laudatio“-ს [ხელნაწერებში — „Παῖδες...“] ერთადერთ წყაროს ეპიფანე მონაზონის „წმ. ანდრიას ცხოვრება“ წარმოადგენს (იხ. დვორნიკი 1958: 226. იხ. აგრეთვე, ლიფსიუსი 1883: 571 და შემდეგ).

სწორედ ამ თხზულების ავტორად მიიჩნევა ეფთვიმე ათონელი ნიკიტა პაფლაგონელს, რასაც მისი ქართული თარგმანის სათაურში მიუთითებს. ასევე ფრ. ჰალკინი, რომელმაც ანდრიას „აქტების“ შესახებ არსებული წყაროების ბიბლიოგრაფია შეადგინა, ამ თხზულების ავტორად ნიკიტა პაფლაგონელს თვლის; თუმცა ჩვენთვის გაურკვეველია, რომელი ხელნაწერის ცნობას ემყარება იგი ამ შემთხვევაში, ვინაიდან აქ მხოლოდ მ. ბონეს ჩვენთვის ცნობილ გამოცემებს ასახელებს. ასე რომ, ჩვენ აღნიშნულ ნაწარმოებს, რომელიც XI საუკუნის დამდეგს უთარგმნია ეფთვიმე ათონელს ქართულ ენაზე, apriori ნიკიტა პაფლაგონელის მიერ შეთხზულად მივიჩნევთ.

ნიშანდობლივია, რომ ფრ. დვორნიკმა ეპიფანე მონაზონის თხზულება მდარე გემოვნებისად ჩათვალა, რის გამოც, მისი აზრით, აუცილებელი გამხდარა ერთგვარი კომპილაციური შრომის შედგენა, რომელიც „ანონიმ“ ავტორს შეუქმნია. ფრ. დვორნიკის შეხედულებით, თხზულება დანერილი უნდა იყოს 880 წლის შემდეგ, ორი ეკლესიის — რომისა და კონსტანტინოპოლის ეკლესიათა თანხმობის პერიოდში, რასაც ადგილი სწორედ ამ დროის შემდეგ ჰქონდა... (დვორნიკი 1958: 233). დაახლოებით ამავე ხანებში შექმნილად მიიჩნევა აღნიშნულ თხზულებას ი, ფლამიონიც (ფლამიონი 1911: 85). მკვლევარს ამას აფიქრებინებს თხზულების შესავალ ნაწილში წმ. ანდრიასა და წმ. პეტრეს („ორი უდიდესი მოციქულის“) ძმობის, მათი თანხმობის ხაზგასმა, ორივეს „შესხმას“ მოიცავს იგი (დვორნიკი 1958: 231-232).

ფრ. დვორნიკმა ეპიფანე მონაზონის თხზულებაზე დაყრდნობით ანდრია მოციქულის სამისიონერო ქვეყნად კოლხეთი, იგივე იბერთა ქვეყანა, სუსები, ფუსტები და ალანები მიიჩნია. იგი ასევე ანდრიას მიიჩნევა მთელი შავიზღვისპირეთის განმანათლებლად, სადაც მან მრავალი სასწაულიც მოახდინა (დვორნიკი 1958: 225). იგი ეხება ხატმბრძოლობის ეპოქაში კონსტანტინე (V) კოპრონიმის მიუტევებელ გადაწყვეტილებას, ბრძანებას, რომ გაენადგურებინათ კონსტანტინოპოლთან აღმართული წმ. ანდრია მოციქულის მარმარილოს ქანდაკება. ფრ. დვორნიკის დაკვირვებით, „ანონიმი“ ავტორის (ჩვენს მიერ ნიკიტა პაფლაგონელად მიჩნეული — მ.კ.) თხზულებაში დიდი ადგილი ეთმობა ანდრია მოციქულის მიერ სტაქეს ეპისკოპოსად კურთხევას, მოციქულის ქადაგებას იბერებთან, სკვითებთან, სარმატებთან, ჩრდილოეთი და სამხრეთი შავიზღვისპირეთის

თითქმის ყველა კუთხესა და ქალაქში (დვორნიკი 1958: 34). წმ. ანდრია პირველწოდებულის „მიმოსლვათა“ სხვადასხვა რედაქციის შეჯგურების შედეგად იგი იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ X საუკუნემდე ქართველები არ იცნობდნენ გადმოცემებს ანდრია მოციქულის შესახებ და სწორედ ამ დროს გაეცვინა მას. მათ აინტერესებდათ ცნობები ანდრიას მოგზაურობის შესახებ აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთში, კერძოდ, ქალაქ სებასტოპოლისში, როგორც ეს აღწერილია ეპიფანე მონაზონის თხზულება-სა და სვინაქსარებში (დვორნიკი 1958: 262). აღსანიშნავია, რომ სვიმეონ მეტაფრასტის მიერ შედგენილ მოსახსენებელში, რომლის ძირითად წყაროს ეპიფანე მონაზონის თხზულება და „Laudatio“ წარმოადგენს წმ. ანდრიას მისიონერული მოღვაწეობის გეოგრაფიული არეალი კიდევ უფრო გაფართოებულია (ამასთან დაკავშირებით იხ. Menaia Novembris 1843: 235-245; Synaxarium 1902: 265 და შემდეგ; ფლამიონი 1911: 238-241) ფრ. დვორნიკის დაკვირვებით, ქართველებმა მცისვე გაითვალისწინეს აღნიშნული ცნობის აუცილებლობა თავიანთი ეკლესიისათვის, რათა ის შემდგომში სამოციქულოდ ყოფილიყო მიჩნეული, შეექმნათ ისეთი წარმოდგენა, რომ წმ. ანდრიამ დააარსა მათი ეკლესია... საქართველოდან კი წმ. ანდრია გადასულა ტამანის ნახევარკუნძულზე, შესაძლოა იგი აქ საბერძნეთიდანაც კი მოხვდა. შემდეგ იგი გადავიდა კიევში, როგორც მოგვითხრობენ ძველი რუსული ქრონიკები (დვორნიკი 1958: 263).

სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული ორგვარი თვალსაზრისი წმ. ანდრია პირველწოდებულის მისიონერული მოღვაწეობის შესახებ საქართველოში, სათანადო წყაროებზე დაყრდნობით განიხილა მთავარეპისკოპოსმა ანანია ჯაფარიძემ, რის შედეგადაც დაასკვნა, რომ „ქართველთა შორის ქრისტიანობა მოციქულებმა გაავრცელეს... .. საქართველოში რამდენიმე მოციქულმა იქადაგა. ორი მოციქული საქართველოშივე განისვენებს, კერძოდ, სიმონ კანანელი და მატათია. ქართული ეკლესია დაამყარა წმ. მოციქულმა ანდრიამ, რადგანაც მან ხელი დაასხა საქართველოს პირველ ეპისკოპოსს აწყურში და დაუარსა მას საეპისკოპოსო კათედრა, რომელშიც მღვდლები და დიაკვნები ჰყავდა“ (მთავარეპისკოპოსი ანანია 1996: 42).

ამრიგად, გამოიკვეთა ორი მიმართულება წმ. ანდრია პირველწოდებულის მისიონერული მოღვაწეობის შესახებ საქართველოში: 1. მეცნიერთა ნაწილი ამტკიცებს, რომ ანდრიას წვლილი

ქართველთა მოქცევის საქმეში რეალურ საფუძველს მოკლებულია, 2. მეორე ნაწილი კი დოკუმენტურად ადასტურებს ანდრიას მოციქულობის ფაქტს. საკითხი საბოლოოდ არ გადაჭრილა, თუმცა უნდა ვაღიაროთ და ჩვენც იმ აზრისა ვართ, რომ წმ. ანდრია პირველწოდებულის მისიონერული მოღვაწეობა საქართველოში რეალურ ფაქტს უნდა წარმოადგენდეს. თუ ასეთად არ მივიჩნევთ მას, მაშინ სხვა დანარჩენ მოციქულთა მისიონერულ მოღვაწეობაშიც უნდა შევიტანოთ ეჭვი. სამართლიანად აღნიშნა ს. პოლიაკოვამ, რომ „რელიგიურ-მისტიკურ მხარეზე სიმძიმის გადატანის გზით სარწმუნო ისტორიული ფაქტები ჰაგიოგრაფიულ ლეგენდებად გარდასახებიან“ (ბიზანტიური ლეგენდები 1972: 257). როგორც ჩანს, მოციქულთა მოღვაწეობის მნიშვნელობამ იდეოლოგიური თვალსაზრისით დაჩრდილა მათი ისტორიულ-რეალური არსებობის ფაქტი.

დამოწმებანი:

არქიმანდრიტი მაკარი 1846: Архимандрит Макаря. История христианства в России до равноапостооьского кн., Владимира, СПб., 1846.

ბაქრაძე 1889: ბაქრაძე დ. ისტორია საქართველოსი. ტფ.: 1889.

ბიზანტიური ლეგენდები 1972: Византийские легенды, как литературное явление, в кн.: Византийские Легенды: Л.: 1972.

ბროსე 1895: მარი ბროსე, საქართველოს ისტორია, ნაწ. პირველი, ტფ.: 1895.

„ბჰბ“, I, 1957: „Biblioteka Haguographica Graeca, par. Fr. Halkin. I, Bruxelles: 1957.

გეორგიკა 1967: გეორგიკა (ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ), ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა. VII, თბ.: 1967.

დვორნიკი 1958: Dvornik Fr. The Idea of Apostolity in Bizantium and the legend of the Apostle Andrew. Cambridge: Masachusetts, 1958.

ენციკლოპედია 1975: ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია. I, თბ.: 1975.

თამარათი 1910: Tamarati M. L'Eglise Georgienne..., Rome: 1910.

თამარაშვილი 1995: მ. თამარაშვილი, ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე, თბ.: 1995.

თაყაიშვილი 1890: თაყაიშვილი ე. „სამი ისტორიული ხრონიკა“. ტფ.: 1890.

თაყაიშვილი 1891: თაყაიშვილი ე. ახალი ვარიანტი წმ. ნინოს ცხოვრებისა, ანუ მეორე ნაწილი ქართლის მოქცევისა. ტფ.: 1891.

თეიმურაზ ბატონიშვილი 1848: ბატონიშვილი თ. „ისტორია დანყებიტგან ივერიისა, ესე იგი გიორგისა, რომელ არს სრულიად საქართველოსა“. სანკტ-პეტერბურლი: 1848.

იოსელიანი 1843: Иоселиани П. Краткая история грузинской цуркви. С.-Пб.:1843.

კეკელიძე 1956: კეკელიძე კ. წერილები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. ეტიუდები..., I, თბ.:1956.

კეკელიძე 1957: კეკელიძე კ. ქართველთა მოქცევის მთავარი ისტორიულ-ქრონოლოგიური საკითხები. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. IV, თბ.: 1957.

ლიპსიუსი 1883: R.A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten, und Apostellegenden, I, Braunschweig., 1883.

მთავარეპისკოპოსი ანანია 1996: მთავარეპისკოპოსი ანანია ჯაფარიძე. საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია. I, თბ.: 1996.

მიტები 1987: Мифы Народов Мира. III, М.: 1987.

ნარკვევები 1973: საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. II, თბ.: 1973.

ნიკოლაძე 1918: ნიკოლაძე ე. საქართველოს ეკლესიის ისტორია. ქუთაისი: 1918.

Menaia Novembris 1843: Menaia Novembris. Venice: 1843.

პატროლოგია 1862: Patrological cirsis completus ser. Graeca. ed. J. P. Migne, t. 105, Paris: 1862.

პეტროვსკი 1897: Петровский С. В. Сказания об Апостольской проповеди по северно-восточному Черноморскому побережью. ЗИООИ, т. XX, 1897.

პეტროვსკი 1898: Петровский С. В. Сказания об Апостольской проповеди по северно-восточному Черноморскому побережью. ЗИООИ, т. XXI, 1898.

საბინინი 1877: Сабинин Г. (М.) История Грузинской Цуркви (до конца VI века). С.-ПБ., 1877.

სელეზნიოვი 1847: Салезнёв М. Реководство к познанию кавказа. кн. I, СПб, 1847.

სირაძე 1992: სირაძე რ. ქრისტიანული კულტურა და ქართული მწერლობა. I, თბ.: 1992.

Synaxarium 1902: Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae. Acta Sanctorum, Propylaea, November, ed. H. Delehaye, Brussels: 1902.

ფლამიონი 1911: Flamion S. Les Actes Apocryples de l'Apòtre André. Louvien: 1911.

ყუბანიშვილი 1946: ს. ყუბანიშვილი, ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, თბ.: 1946.

ჯანაშვილი 1898: Джанашвили М. История Грузинской церкви. Кн., I, Тифлис: 1898.

ჯანაშვილი 1886: მ. ჯანაშვილი, საქართველოს საეკლესიო ისტორია. ტფ.: 1886.

ჯანაშვილი 1909: ჯანაშვილი მ. ქართული მწერლობა. II, ტფ.: 1909.

St. Andrew in Georgia

Summary

According to the viewpoint spread in the scholarly works the information that St. Andrew worked in Georgia appears in Byzantine writing from VIII-IX centuries and reached the Georgian writing in IX-XI centuries. We consider that studying the question has a long history and final analysis should include modern data too.

There are two main directions: 1. the part of the scholars' proof that Saint Andria's work in Georgia and his attempt to Christianize the people is not on true facts; 2. the other part of scholars prove the fact of Andria's missionary work through documents. It is obvious that the question is not solved though we consider that Saint Andria's missionary work in Georgia should be real, otherwise the missionary work of other apostles seem doubtful too.

ქართული სამოციქულო ეკლესიის წარმოშობის ისტორიიდან

ქართული ხელოვნების არაერთი ძეგლი განადგურდა გარეშე მტრების შემოსევებითა თუ ჩვენივე დაუდევრობით, საქართველოს ფარგლებს გარეთ აღმოჩნდა სასულიერო კულტურის მრავალი შესანიშნავი ნიმუში, ზოგიერთი მათგანი დაიკარგა ან დაზიანდა, თუმცა, უმრავლესობა, რაც ჩვენამდე შემორჩა, სწორედ ქრისტიანულ ეპოქათა კუთვნილებაა. ამიტომ განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ქართული სამოციქულო ეკლესიის ისტორიის შესწავლას ზოგადად ქართული ეროვნულ-სოციალური და კულტურის ისტორიის საკითხების გასააზრებლად.

საუკუნეთა განმავლობაში სარწმუნოება და ეროვნულობა ბუნებრივად შეერთდა ქართველის ცნობიერებაში და იმ იდეალად, პრინციპად დამკვიდრდა, რომელსაც არანაირი განსაცდელის ჟამს არ ეღალატება: **„არა გეცრუვნეთ შენ, სინმდით მშობელო ჩუენო, კათოლიკე ეკლესიაო, არცა განგცეთ შენ, სასიქადულო ჩუენო მართლმადიდებლობაო, რომლისა არცა განმცემელ ქმნილ ვართ...“** (დიდი სჯულის კანონი 1975: 549).

საქართველოს ეკლესიის წარმოშობის, მისი ავტოკეფალიის საკითხები სამეცნიერო შრომებში განხილული აქვთ პლატონ იოსელიანს, მიხეილ საბინინს, მოსე ჯანაშვილს, ნიკო მარს, თედო ჟორდანიას, კირიონ საძაგლიშვილს, კალისტრატე ცინცაძეს, ივანე ჯავახიშვილს, დავით ჩუბინაშვილს, პოლიევქტოს კარბელაშვილს, დიმიტრი ბაქრაძეს, მარი ბროსეს, კორნელი კეკელიძეს, მიხეილ თამარაშვილს, წმიდა გრიგოლ ფერაძეს, პავლე ინგოროყვას, მარიამ ლორთქიფანიძეს, ნიკო ლომოურს, ალექსანდრე აბდალაძეს, ექვთიმე კოჭლამაზაშვილს, გვანცა კოპლატაძეს, მაია ფირჩხაძეს და სხვებს.

ქართული სამოციქულო ეკლესიის ისტორია დასაბამიდან ბოლო ხანებამდე გადმოცემულია წიგნებში: ვახტანგ გოილაძე, „ქართული ეკლესიის სათავეებთან“ (1991) მთავარეპისკოპოსი ანანია ჯაფარიძე „სამოციქულო ეკლესიის ისტორია“ (1996), ვახტანგ თორაძე, ნინო თორაძე „საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ისტორია“.

ქართული საისტორიო ტრადიციის თანახმად, საქართველოში უქადაგაით ანდრია პირველწოდებულს, სიმონ კანანელსა და მატათას. ცნობილია, რომ „ამბავი მოციქულთა საქართველოში მოსვლისა“ არ შედიოდა „ქართლის ცხოვრების“ ძველ ხელნაწერებში და XVIII საუკუნის დასაწყისში ვახტანგ VI-ის „მეცნიერ კაცთა“ კომისიამ ჩართო „მეფეთა ცხოვრებაში“ იმ ადგილზე, სადაც აღწერილი იყო „მეფე ადერკის მეფობა“, რომლის დროსაც მოსულან წმიდა მოციქულები საქართველოში („ქართლის ცხოვრება“ 1955: 31).

უცხოური წყაროებიდან კი მოციქულთა მიმოსვლის ფაქტს პირველად იხსენიებს ორიგენე (185-254 წწ.): „როცა წმინდა მოციქულები და მონაფენი მაცხოვრისა ჩუენისა მოეფინნენ მთელ ქვეყანას, თომამ წილად მიიღო პართია, ანდრიამ-სკვითია, იოანემ-ასია, პეტრემ-პონტო, გალატია და ბითინია, კაბადოკია და ასია“. იგივეს იმეორებს ევხერიც (გარდ.449) ლიონის ეპისკოპოსი და ევსევი კესარიელიც (260-340წწ.).

პოლიევქტოს კარბელაშვილის თქმით, ქრისტიანობის გავრცელება მცირე აზიასა და ჩვენს ქვეყანაში კანონზომიერი მოვლენა იყო. პალესტინის ჩრდილოეთით მდებარე სამთავროები შავ ზღვამდე (ახლანდელი მცირე აზია), როგორც თვით პალესტინაც, ძველად შეადგენდნენ დიდი რომის იმპერიის ნაწილს და ფრიად მდიდარი ხალხით იყო დასახლებული. გეოგრაფიული მდებარეობა და განუწყვეტელი სააღმშენებლო საქმიანობები მისვლა-მოსვლა ხელს უწყობდა მცირე აზიის სხვადასხვა ტომთა დაახლოებას პალესტინასთან.

ჯერ კიდევ ნახუქუდონოსორ მეფის დროიდან მცირე აზიასა და ჩვენს ქვეყანაში მრავლად იყვნენ დასახლებული ებრაელები, რომლებიც სულიერად იყვნენ დაკავშირებული თავიანთ სამშობლოსთან-პალესტინასთან. შავი ზღვის სამხრეთი ნაპირი, ანუ მცირე აზიის ჩრდილოეთი მხარე იმთავითვე დასახლებული იყო ქართველი ტომით და იწოდებოდა კაბადოკიად, რომელიც ებრაელებთან ერთად იყო დამაკავშირებელი მცირე აზიასა და პალესტინასთან. იესო ქრისტეს გამოცხადების დროს მცირე აზია, კაბადოკია და პალესტინა ბერძენ-რომაელთა გავლენის ქვეშ იმყოფებოდა. ესეც შეიძლებოდა ყოფილიყო იმის მიზეზი, რომ წარმართობამ, როგორც ბერძენ-რომაელთა ძალადობით მოტანილმა, თავი მოაბეზრა ხალხს და ამიტომ მცირე აზიისა და იმჟამინდელი საქართველოს მკვიდრნი თანაუგრძნობდნენ ქრის-

ტიანობას. ქრისტეს ამალლების შემდეგ მცირე აზიას მოეფინნენ სახარების საქადაგებლად წმ. მოციქულნი-იოანე ღვთისმეტყველი, პეტრე და პავლე, ანდრია და სიმონი, ბართლომე, ბანაბა და თადეოზი (მატათა) და მალე გაავრცელეს კიდევც. „ანტიოქია, ეფესო, გალატია, ფრიგია, პაფლაგონია, ლიდია, ედესია, კაბადოკია, კოლხიდა რამდენსამე წელში გარდაიქცნენ საქრისტიანო ეკლესიებად. პირველი ეპისკოპოსი ევოდი პეტრე მოციქულმა დაადგინა ანტიოქიაში 42 წელს და ამიტომ ყველა მცირე აზიის ჩამოთვლილი ეკლესიები წმიდა მოციქულებმა დაუმორჩილეს ანტიოქიის მღვდელ-მთავარსა. კაბადოკიაში ქრისტიანობა ჰქადაგეს ორთა ძმათა-პეტრემ და ანდრიამ. ეს უკანასკნელი გაუდგა კოლხიდისაკენ სვიმონ მოშურნესთან ერთად, მიმოვლო კლარჯეთი, დასავლეთ საქართველო აბხაზეთიანათ და ჰქადაგა წმიდა სახარება“ (ჯავახიშვილი 1900: 45).

სასულიერო ლიტერატურისა და „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით, ქართველთა მოქცევა წმიდა მარიამ ღვთისმშობელს ერგო წილად. თუმცა, ჩვენს ქვეყანაში ვერ წამოსულა და მის ნაცვლად ანდრია პირველწოდებულს უქადაგია, თან ღვთისმშობლის ხელთუქმნელი ხატი მოუბრძანებია. ქართული საეკლესიო ტრადიციით, ეს ანყურის ღვთისმშობლის ხატია, რომელიც ასევე ხელოვნების მუზეუმშია დაცული. ითვლება, რომ ლუკა მახარებლის დაწერილია წილკნის ღვთისმშობლის ხატი, რომელიც ასევე ხელოვნების მუზეუმში ინახება, ხოლო მისი ასლი წილკნის ეკლესიაშია დაბრძანებული.

პავლე ინგოროყვას თქმით, იოვანე საბანისძეს „წმიდა ჰაბოს წამებაში“ დასახელებული აქვს, სწორედ ის პუნქტები, სადაც წმიდა მოციქულებს უმოღვანიათ: „ტრაპეზუნტი მუნ არს, საყოფელი იგი აფსარეასა, და ნაფსაის ნავსადგური“. მეცნიერის თქმით, ტრაპეზუნტი არის ის პუნქტი, სადაც გადმოცემით, იქადაგა ანდრია მოციქულმა და საიდანაც ის შემოვიდა საქართველოში; შუა მხარეში მდებარე აფსარი არის ის პუნქტი, სადაც, გადმოცემით, დასაფლავებული იყო ანდრიას თანამოღვანე მოციქული მატათა; ჩრდილოეთ მხარეში მდებარე ნაფსაის ნავსადგური (ნიკოფსია) არის პუნქტი, სადაც გადმოცემით, დასაფლავებული იყო ანდრიას თანამოღვანე, მოციქული სიმონ კანანელი.

დოროთეოს ტვირელის (მესამე საუკუნის დასასრულის ავტორისა) და ეპიფანე კვიპრელის (მეოთხე საუკუნის მეორე ნახევ-

რის ავტორის) ტექსტებში, მოიპოვება ცნობები წმიდა ანდრია მოციქულის მოღვაწეობის შესახებ დასავლეთ საქართველოში. იერონიმეს თხზულების დამატებაში კი, რომელიც მიენერება მეოთხე საუკუნის ავტორს, სოფრონის, ნათქვამია: „ანდრიამ, როგორც გადმოგვცეს წინაპრებმა, იქადაგა დიდ სებასტოპოლში, სადაც არის აფსარის ციხე-სიმაგრე, და მდინარე ფასისი“ (იხ. O.Gebhardt, Hieronimus de viris illustribus..., 1896 (TU XXV), p.3, 7, 14. 3. ვ.ვასილევსკი, op.cit. გვ.225-226). მატათა მოციქულის შესახებ კი ნათქვამია: „მატათამ... იქადაგა სახარება მეორე ეთიოპიაში (კოლხეთში), სადაც არის აფსარის ციხე-სიმაგრე და ჰუსის ნავსადგური...იქვე გარდაიცვალა და დამარხულია დღემდე“ (იხ.. Gebhardt, op. cit. გვ.226). მე-8 საუკუნის ავტორის ეპიფანე კონსტანტინოპოლელის თხზულების ზედწერილში კი მითითებულია, „კუპრელი ეპისკოპოსის ეპიფანეს სიტყვით, მან იცოდა გადმოცემიდან, რომ ნეტარმა მოციქულმა ანდრიამ...იქადაგა დიდ სებასტოლისში, სადაც არის აფსარის ციხე-სიმაგრე და ჰუსის ნავსადგური, და მდინარე ფასისი, და სადაც მოსახლეობენ იბერიელნი, სუსანელნი, (resp.სოსანელნი), და ფუსტელნი, ალანნი“ (იხ. Migne, PG crt.120, გვ.221, ვ. ვასილევსკი, op.cit. გვ. 226; ინგოროყვა 1954: 211-223).

მაია ფირჩხაძე აღნიშნავს, რომ “ანდრია მოციქულის „მიმოსვლისა“ და მოღვაწეობის არეალად ორიგენე, ევხერი, ისიდორე ისპალიელი, ევსევი კესარიელი ასახელებენ სკვითიას, დოროთეოს ტვირელთან და სოფრომთან ამას ემატება აფსაროსი, მდინარე ფაზისი და სებასტოპოლისი; ეპიფანე კონსტანტინეპო-ლელთან (ეპიფანე კვიპრელზე დაყრდნობით)გვხვდება „სოგდიანები, მოსხინები დიდ სებასტოპოლისში“, აფსარის ციხე, ჰისოს ნავსადგური და მდინარე ფაზისი იქ მცხოვრები ხალხით (იბერიელები, სუსები, ფუსტები, ალანები...) თეოდორიტი კვირელს შემოჰყავს „ავაზგია“ (ეფრემის განმარტებით — „აფხაზეთი“), ოსეთი და ბართლომე მოციქულის მოღვაწეობის ადგილი „ჩრდილოეთი“ (ეფრემ მცირისეული „ქართლი“), ნიკიფორე კალისტე ასახელებს-კაბადოკიას, გალათიას, ბითვინიასა და სკვითიას, ნიკიტა პაფლალონელი კი ამას უმატებს სავრომატებს, ტავრებსა და ყველა მათ, რომლებიც „ევექსინის პონტოს ჩრდილოეთით იმყოფებიან და სამხრეთითაც არიან განლაგებულნი“ (ფირჩხაძე 2002: 18).

ექვთიმე მთაწმინდელის მიერ თარგმნილი წმიდა ანდრია მოციქულის „მიმოსვლათა“ ტექსტიდან ჩანს, წმიდა ანდრია მოციქული სამჯერ შემოსულა ჩვენს ქვეყანაში ქრისტიანობის საქადაგებლად. პირველად სამეგრელოში უქადაგია, შემდეგ გადასულა ქართლში. პარტიის გავლით ასულა იერუსალიმში, სადაც დღესასწაულობდნენ აღდგომას. მეორედ შავიზღვისპირეთის ტერიტორიაზე უქადაგია, კერძოდ, სამეგრელოშიც, ხოლო მესამედ- ქართლში სვიმეონ კანანელთან და მატათასთან ერთად.

საგულისხმოდ ფაქტია წმიდა მოციქულის მიერ ასეთი განსაკუთრებული ყურადღებისა და მზრუნველობის გამოჩენა ჩვენი ქვეყნის მცხოვრებლების მიმართ. ღვთის ნების მორჩილებით აღმსრულებელი წმინდა მოციქულები ცდილობდნენ, რაც შეიძლებოდა ბევრ ქვეყანაში გაეგრცელებინათ ქრისტიანული სწავლება. იბადება კითხვა: რატომ შემოვიდა სამჯერ წმიდა ანდრია საქართველოში? ამის მიზეზი ჩვენი აზრით, ის გარემოება უნდა ყოფილიყო, რომ წმიდა მოციქული რწმენის განმტკიცებას ცდილობდა ადგილობრივ მოსახლეობას შორის, ამასთან ერთად ამონებდა, აზუსტებდა, რამდენად ახორციელებდნენ მის ნაქადაგარს ქრისტიანობაზე ახლადმოქცეულნი.

თუ რა სახის იყო აღნიშნული სწავლება, ტექსტშივეა განმარტებული: „ხოლო დიდებული ანდრეა სხვითა მათ თანა მოვიდოდეს ქალაქითი ქალაქად და სოფლითი სოფლად, ასწავებდეს ერსა და იქმოდეს სასწაულთა და ესრეთ მიიწივნეს ქუეყანასა ქართლისასა და ვიდრე მდინარემდე ჭოროხისა, დაუცადებულად ქადაგებდეს სახელსა ღუთისასა“ (კობიაშვილი 2008: 189) მცხოვრებლებს ასწავლა „წესი ლოცვისაჲ და დიდების მეტყუელებისა ღმრთისაჲ და განგებაჲ წმიდისა ჟამისწირვისაჲ და უბრძანა მწუხრი და განთიად ზოგად შეკრებაჲ და აღმოსავალით კერძოდ დადგომაჲ და მუხლმოდრეკით ლოცუაჲ და გალობაჲ ფსალმუნთა დავითისთა, მარხვად და მღვიძარებად და კითხვად საღმრთოთა წერილთა და არა საწარმართოთა ზღაპართა, არამედ თქმულთა მოსესთა და სხუათა წინასწარმეტყუელთასა; და რათა დაიმარხონ შეუცვალებელად ყოველივე განწესებული მოციქულთა მიერ, ვითარცა პირთა ღმრთისაჲთა თქუმული“ (ხაზი ჩვენი-ი.გ.) (კობიაშვილი 2008: 174).

„ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით, წმიდა მოციქული მეგრელთა მხარეში ქადაგების შემდეგ დიდაჭარაში გადავიდა „და იწყო ქადაგებად სახარებისა. რამეთუ კაცნი პირუტყუთა

უუგუნურეს იყვნეს და არა იცნობდეს შემოქმედსა ღმერთსა, და ყოველსა საძაგელსა და არანმიდასა წესსა აღასრულებდეს, რომელი სათქმელადაცა უჯერო არს. და მრავალნი ჭირნი და განსაცდელნი დაითმინნა ურწმუნოთაგან, და შეწევნითა ღმრთისათა და წმიდისა მის ხატისათა ყოველნივე მადლობით მოითმინნა, ვიდრემდის ყოველნივე მოაქცივნა და მოიყვანნა სარწმუნოებად. რამეთუ ადგილსა, რომელსა დაასვენა ხატი ყოვლად-წმიდისა ღმრთისმშობლისა, აღმოეცენა წყარო ფრიად შუენიერი და დიდი, რომელი-იგი ვიდრე დღესცა დაუნყუედელად აღმოსდის. და შემოკრბეს ყოველნივე ყოვლით-კერძო მკუდრნი მის ქუეყანისანი, და ნათელ-სცა ყოველთა სახელითა მამისათა, და ძისათა, და სულისა წმიდისათა, და დაადგინნა მღუდელნი და დიაკონნი, და დაუდვა წესი და საზღუარი სარწმუნოებისა. და აღაშენნეს ეკლესია შუენიერი სახელსა ზედა ყოვლად-წმიდისა ღვთისმშობელისასა“ (ხაზი ჩვენია-ი.გ.) (ქართლის ცხოვრება 1955: 39).

მიიჩნევენ, რომ “დიდაჭარაში ხანგრძლივი დროის განმავლობაში არსებობდა ეკლესია და, როგორც ჩანს, არა მხოლოდ ერთი. აქ დღემდე მოაღწია მრავალმა, ამ მხრივ საინტერესო ტოპონიმმა. რამდენიმე ადგილზე მოსახლეობა ეკლესიის ადრე არსებობას ვარაუდობს. დიდაჭარის ისტორიით დაინტერესებული ამავე სოფელში მცხოვრები პირები, მაგალითად, თამაზ ნულუკიძე, თავის ჩანაწერებში მიიჩნევს, რომ იმ ადგილზე, სადაც ანდრია პირველწოდებულმა ჯვარი დაასვენა, ჯვრის მსგავსად ამოჩუხჩუხდა წყაროს ოთხი თვალი. გარდა ამისა, დიდაჭარაში ერთი მართლაც უიშვიათესი ფაქტი მოწმდება. მოსახლეობა გამოჰყოფს ადგილს, სადაც რამდენიმე წყარო ამოედინება და თვლის, რომ მათგან ერთი წმინდაა. იგი არც ზაფხულში და არც ზამთარში არ კლებულობს. წყაროზე ხელის შეხება, ანუ როგორც რესპოდენტები გამოთქვამენ, “წყაროს წამოყვანა” ცოდვად ითვლება” (მგელაძე 2008: 13-14). მაშასადამე, იმ ადგილას, სადაც წმიდა მოციქულმა ღვთისმშობლის ხატი დაასვენა, ამოხეთქა წყარომ, რომელიც მემატიანის ეპოქაშიც მოედინებოდა. საგულისხმოა, რომ მძიმე ისტორიული ხვედრის მიუხედავად, მოსახლეობის მეხსიერებამ ამ დრომდე შემოინახა უძველესი გადმოცემები. წყარო კი დღემდე არსებობს, როგორც ხილული სასწაული.

2007 წელს მეუფე სპირიდონის ხელშეწყობით ხულოს რაიონის სოფელ დიდაჭარის ცენტრიდან ჩრდილოეთით მდებარე

„მთარანგელოზის“ ბორცვის არქეოლოგიური შესწავლის შედეგად დადასტურდა, რომ „ამავე ტერიტორიაზე უნდა ყოფილიყო გამართული ეკლესია (ანდრია პირველწოდებულის მიერ).

მომდევნო ეპოქებში არაერთი გადაკეთების, დარეცხვის, დამენყვრის, XVI-XVII სს. აჭარაში განვითარებული მოვლენებისა და ბოლოდროინდელი (XXს. 90-იანი წლები) მიზანმიმართული ქმედებების შედეგად ალბათ განადგურდა ანდრია პირველწოდებულის დროინდელი ტაძრის ნაშთები, რომელთა ნაწილი დამუშავებული კვადრების სახით ბორცვის ირგვლივ მრავლადაა შემორჩენილი. მიუხედავად ზემოაღნიშნულისა, მაინც სბოლოოდ ვერ მოხერხდა ტაძრის ნაკვალევის ნაშლა“ (ებრალიძე 2008: 38).

წმიდა ანდრია მოციქულის მოღვაწეობის ხანაში უნდა ჩაყროდა საფუძველი ჩვენში ეკლესიათა მშენებლობას. მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ „ბიჭვინტის ნაქალაქარში 1952-1971 წწ. წარმოებულმა თხრამ გამოავლინა ახ.წ. II-VI სს.სასიმაგრო ნაგებობანი, გალავნის კედლები და კოშკები, სამეურნეო და საკულტო ნაგებობანი. ამ უკანასკნელთაგან განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს დიდი ტაძრის სამნავიანი, ნახნავოვან-აბსიდიანი ბაზილიკისა და მისი მინაშენის ნანგრევი. ტაძარი, ჩანს, მოხდენილი ყოფილა, შიგ მარმარილოს სვეტები მდგარა, ხოლო იატაკი მთლიანად დაფარული ყოფილა მაღალმხატვრული მოზაიკით. მოზაიკიანი ტაძარი უძველესი ყოფილა, შიგ მარმარილოს სვეტები მდგარა, ხოლო იატაკი მთლად დაფარული ყოფილა მაღალმხატვრული მოზაიკით. მოზაიკიანი ტაძარი უძველესი ყოფილა, მის ნანგრევებზე კიდევ ორჯერ აუგიათ ეკლესია. ერთი მათგანის შენებისას ძველი მოზაიკაც გამოუყენებიათ VI ს. შუა წლებში, იუსტინიანეს დროს. ძველი კი აშენებულა ადგილობრივი დიდკაცის-ორელის მიერ, მისი და მისი სახლის სალოცველად. რაკი ძველ ეგრისში, ისევე როგორც აღმოსავლეთ საქართველოში, ტაძრების მშენებლობა გაიშალა ქრისტიანობის გავრცელების კვალდაკვალ, ბიჭვინტაში უკვე უნდა მდგარიყო ტაძარი- სალოცავი საყდარი ბიჭვინტის ეპისკოპოსისა, რომელიც 325 წლის ნიკეის მსოფლიო საეკლესიო კრების მონაწილე იყო“ (ლომთათიძე 1977: 12).

ბიჭვინთის მოზაიკის შესრულების მაღალი ტექნიკა მოწმობს, რომ ბიჭვინთაში ადგილობრივი სკოლაც კი შეიძლებოდა არსებულებოდა. ტაძრის კომპოზიციის ცალკეულ დეტალებსა თუ სიუ-

ჟეტებში ანტიკური, ელინისტურ-მხატვრული ტრადიციების გარდა ვლინდება აგრეთვე ქრისტიანული სიმბოლიკა, კერძოდ, ტაძრის ცენტრალურ ნაწილში-საკურთხეველში (ვაჩნაძე 1982: 106-111).

„წმიდა ნინოს ცხოვრების“ მიხედვით, წმიდა ნინოს ბრძანებითა და მეფე მირიანის სურვილით შესდგომიან ეკლესიის აგებას მშენებლები. ჩნდება კითხვა: თუ ეკლესიათა აგების ტრადიცია არ არსებობდა ჩვენს ქვეყანაში, საიდან უნდა სცოდნოდათ მშენებლებს რა სახე უნდა მიეცათ ნაგებობისათვის? სასულიერო პირთა მოწვევა ბიზანტიიდან მეფემ მხოლოდ ტაძრის აგების შემდეგ ბრძანა.

სიმონ ყაუხჩიშვილის შენიშვნით, გელასი კესარიელი როდესაც გვიამბობს მირიან მეფის ბრძანებით ეკლესიის აგების შესახებ, ნათქვამია: „როდესაც სახლის სტოას აშენებდნენ, საჭირო იყო შუაში სვეტების აღმართვაც მამაკაცებისა და დედაკაცების შესაკრებელთა გასაყოფად“. აქ ჩვენ გვაქვს ქართული ხუროთმოძღვრების ისტორიისათვის მეტად მნიშვნელოვანი ცნობა, სახელდობრ, რომ უკვე უძველეს ქართულ ტაძრებს მოეპოვებოდა სპეციალური ნაწილი“ (ყაუხჩიშვილი 1926: 64).

ჩვენი აზრით, წმიდა შუშანიკის მიერ ხაზგასმა, რომ მამაკაცებმა და დედაკაცებმა არ უნდა ჭამონ ერთად პური, შესაძლოა ასახავდეს ქრისტიანული საეკლესიო წეს-ჩვეულების გაბატონებას საერო ცხოვრებაში.

საყურადღებოა, წმიდა გრიგოლ ფერაძის მიერ გამოთქმული თვალსაზრისი, რომ „წმიდა ნინოს ცხოვრების“ მიხედვით, „აბიათარი უნდა იყოს წარმომადგენელი მცხეთის იუდეველ ქრისტიანთა მრევლისა, რომელიც ალბათ უკვე მეორე საუკუნეში არსებობდა აქ.“ (ფერაძე 2003: 76).

ცნობილია, რომ მცხეთაში ებრაული კოლონიის გაჩენას ქართული საისტორიო ტრადიცია ელინისტურ ხანას აკუთვნებს. „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ ვასპურაკანის მთავარი აბიათარს ეუბნება, რომ ფგ (ე.ი.503) წელი გავიდა მას შემდეგ, რაც თქვენი მამები (ე.ი. წინაპრები) მოვიდნენო აქ (ე.ი. მცხეთაში, ქართლში). ამავე საუბარში აბიათარი ამბობს, რომ 334 წელია, რაც ღმერთი აღარ მფარველობს ისრაელს. უეჭველია, იგულისხმება ქრისტეს მოწამებრივი სიკვდილი, რომელშიც ებრაელებს ადანაშაულებდნენ. თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ ქრისტეს დაბადებიდან თარიღები მოტანილია,

როგორც თარიღები ქრისტეს სიკვდილიდან, შეიძლება გამოვიანგარიშოთ მცხეთის ებრაული კოლონიის დაარსების თარიღიც: ახ.წ.334-503=ძვ.წ.169წ. (ნარკვევები... 1970: 452-453).

ბუნებრივია, ებრაელებსა და ქართველებს შორის ადგილი ექნებოდა კულტურულ ფასეულობათა ურთიერთგაზიარებასა და გაცვლასაც. წმიდა მოციქულთა საღვთისმსახურო პრაქტიკა თავდაპირველად ემყარებოდა ძველალექსიკონულ, იუდეურ გამოცდილებას. ებრაული ტაძრის ღვთისმსახურებაში საკმაოდ ძლიერი იყო მუსიკალურ-სასიმღერო ელემენტი. საგულისხმოა, რომ „134-ე და 135-ე ფსალმუნებს ებრაელებიცა და ქრისტიანებიც იყენებდნენ ღვთისმსახურებისას, რადგან ისინი მიმართული იყო კერპთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ“ (ტიპიკონი 1910: 3).

აღბათ, სწორედ ფსალმუნთა გალობას, მოსესა და წინასწარმეტყველთა თქმულის სწავლებას ასახავდა თავდაპირველი საღვთისმსახურო პრაქტიკა. თუ რატომ იყო საგულისხმო მოსე წინასწარმეტყველის თქმული, გიორგი ამარტოლის ხრონოლოგიაში ვკითხულობთ: "მოსე იცნობების პირველად ბრძნად, ვითარცა დასწერს ეგვიპტეში, და პირველად ებრაელთა მიმცემელ ექმნების წერილისა, რომელი იგი საღმრთომან აბრაჰამ მოილო ქალდეველთაგან, რამეთუ ესრეთ იტყჳს იოსიპოს ვითარმედ "პირველად აბრაჰამ ქადაგა დამბადებელად ღმერთი და პირველ შთავიდა ეგვიპტეს და მრიცხუელობითი და ვარსკულავთ-მეტყველებითი სიბრძნე ასწავა მეგვიპტელთა. „რამეთუ პირველად ქალდეველთა მოეპოვნეს ესენი, ხოლო ებრაელთაგან მიიღეს ფინიკელთა, რომელთაგან კადმოს უკუე მოიხუნა ელლენთა მომართ; ხოლო ოსიოდოს უშუენიერესად შეაწყენა და გულისხმიერად ელლენ ყვნა იგინი“ (ყაუხჩიშვილი 1920: 14).

მაშასადამე, წმიდა წინასწარმეტყველნი არიან სჯულის მქადაგებელნი, ღვთის **გულმხურვალე მადიდებელნი, განბრძნობილნი**, სწორედ ამდენად არის მათი თქმული მნიშვნელოვანი რწმენაში ახლადმოქცეულთა და საერთოდაც მორწმუნეთა განსამტკიცებლად. დღესაც, ქრისტიანულ ღვთისმსახურებაში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს **ფსალმუნებსა და წინასწარმეტყველთა** საკითხავებს, ამასთან ერთად მოციქულთა სწავლებასაც.

მეუფე ანანია ჯაფარიძე მიიჩნევს, რომ მოციქულთა დროს საქართველოში შექმნილი ქრისტიანული თემები ავტოკეფალური იყო. იგი არ იზიარებს ქართულ ისტორიოგრაფიაში არ-

სებულ მოსაზრებას ავტოკეფალიის მოპოვებამდე (რომელიც ვახტანგ გორგასლის დამსახურებად ითვლება) ანტიოქიის საპატრიარქოსადმი ქართული ეკლესიის მორჩილების შესახებ (იხ. ეპისკოპოსი ანანია ჯაფარიძე „საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია“, თბილისი 1996, გვ. 356-357-361)

იმხანად ანტიოქიის საპატრიარქო, რადგან ბიზანტიის იმპერიის ეკლესიას წარმოადგენდა, ქართლში კი ირანი ბატონობდა, ავტორი თვლის, რომ ირანის ხელისუფლება არ დაუშვებდა ქართული ეკლესია იერარქიულ დამოკიდებულებაში ყოფილიყო მისი მონინალმდევე იმპერიის ეკლესიისადმი.

ვახტანგ გოილაძე დადებითად აფასებს მიტროპოლიტ ანანია ჯაფარიძის მიერ გამოთქმულ თვალსაზრისს და შენიშნავს, რომ ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის საკითხი ამ კუთხით არ დასმულა (იხ. ვახტანგ გოილაძე, ეპისკოპოს ანანია ჯაფარიძის საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია თბილისი 1995, გვ. 10). მიტროპოლიტ ანანია ჯაფარიძის თქმით, მართალია, 381 წელს მეორე მსოფლიო საეკლესიო კრების შემდეგ ძლიერმა ეკლესიებმა დაიწყეს სუსტი ეკლესიების დამორჩილება, (კონსტანტინოპოლის ეკლესიამ ამ დროს გააუქმა პონტოს და ასიის ავტოკეფალიები). ანტიოქიის ეკლესიის მიერ ქართულ ეკლესიაზე პრეტენზიის გამოცხადება შესაძლოა აღნიშნული მოვლენის გამოხატულება იყოს. მაგრამ, ვინაიდან ანტიოქიის საპატრიარქოსადმი ქართული ეკლესიის იერარქიული დამოკიდებულების შესახებ ძველი ქართული წყაროებიც მიუთითებენ, უნდა დასაბუთდეს ქართულ წყაროთა ცნობების არარეალურობა, ან მათი უცხოენოვანი წყაროებიდან წარმომავლობა (ჯაფარიძე 1996: 65).

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ამგვარი დაქვემდებარება საერთოდ საეკლესიო ორგანიზაციისათვის გარკვეული სახის მიცემის სურვილით შეიძლებოდა ყოფილიყო ნაკარნახევი და არა ერთი ეკლესიის მიერ მეორეზე გაბატონების სურვილით.

ქართული და უცხოური წყაროების მონმობით ჩვენს ქვეყანაში ქრისტიანობა უქადაგიათ წმიდა მოციქულებს: წმიდა ანდრიას, წმიდა სვიმეონ კანანელს, წმიდა მატათასა და წმიდა ბართლომეს. მათ ნაქადაგარს უკვალოდ არ ჩაუვლია. ჩვენს ქვეყანაში ეკლესიათა მშენებლობა მათი მოღვაწეობის პერიოდში დაწყებულა. წმიდა ნინოს მეოხებით ქრისტიანობა ოფიციალურ, სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადდა IV საუკუნეში, თუმცა, მისი აღიარებისთვის ნიადაგი ქართველთა ცნობიერებაში უკვე

შემზადებული ყოფილა.

„ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით, ქართული ქრისტიანული ეკლესიის საფუძველჩამყრელი წმიდა ანდრია მოციქულია. მისი მეოხებით აგებულა ღვთისმშობლის სახელობის ეკლესია დიდაჭარაში, რაც თანამედროვე არქეოლოგიური კვლევებითაც დასტურდება. ბიჭვინთის ტაძრის მოზაიკა ადასტურებს ჩვენში საეკლესიო ხუროთმოძღვრების მაღალი კულტურის არსებობას. მცხეთაში მეფე მირიანის ბრძანებით ეკლესიის მშენებლობის წამოწყება იმას მიუთითებს, რომ მშენებლებს ეკლესიის აგების გამოცდილება იმ დროისათვის უკვე უნდა ჰქონოდათ.

ექვთიმე მთაწმინდელის მიერ თარგმნილ ანდრია პირველწოდებულის „მიმოსვლის“ მიხედვით გარკვეული წარმოდგენა გვექმნება I-II საუკუნეთა ქრისტიანული ღვთისმსახურების წესგანგების შესახებ, რომლის დამკვიდრების სურვილიც უნდა ყოფილიყო ერთ-ერთი მიზეზი იმისა, რომ წმიდა ანდრია სამჯერ შემოსულა ჩვენს ქვეყანაში.

ქართული სამოციქულო ეკლესიის თავდაპირველი მოწყობა წმიდა მოციქულთა დამსახურებაა. მათ ღვანლს შესწავლა და მეტი დაფასება სჭირდება სამომავლოდაც.

დამოწმებანი:

დიდი სჯულის კანონი 1975: დიდი სჯულისკანონი. გამოსაცემად მოამზადეს ე. გაბიძაშვილმა, ე.გიუნაშვილმა, მ. დოლაქიძემ, გ.ნინუამ. თბ.: 1975.

ებრალიძე 2008: ებრალიძე ტ. სოფელ დიდაჭარის ისტორიიდან. სხალთის ეპარქია, სამეცნიერო კონფერენცია “წმიდა ანდრია პირველწოდებულის გზით“ (მასალები). თბ.: 2-4 მაისი, 2008.

ვაჩნაძე 1982: Вачнадзе Н. Из историко-христианской символики, тосუ შრომები, 227, თბ.: 1982.

ინგოროყვა 1954: ინგოროყვა პ. გიორგი მერჩულე. თბ.: 1954.

კარბელაშვილი 1900: იერარქია საქართველოს ეკლესიისა კათალიკოსნი და მღვდელთმთავარნი, შედგენილი მღ. პოლიევქტოს კარბელაშვილის მიერ. თფ.: 1900.

კობიაშვილი 2008: მიმოსვლა ანდრია მოციქულისა. ძველი ქართული თარგმანის ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო მ. კობიაშვილმა. თბ.: 2008.

ლომთათიძე 1977: ლომთათიძე გ. საქართველოს მოსახლეობის კულტურა და ყოფა I—XIII ს. (არქეოლოგიური მასალების მიხედვით). საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი, არქეოლოგიური კომისია. თბ.: 1977.

მგელაძე... 2008: მგელაძე ნ., ქურდიანი მ. „ანდრია პირველწოდებული და პირველი სამოციქულო ეკლესიის მშენებლობის ისტორია საქართველოში“.

სხალთის ეპარქია, სამეცნიერო კონფერენცია „წმიდა ანდრია პირველწოდებულის გზით“ (მასალები). თბ.: 2-4 მაისი, 2008.

ნარკვევები... 1970: საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. ტ.1, 1970.

ტიპიკონი 1910: Тольковый Типиконъ. Объяснительное изложение типикона съ историческим введениемъ, составилъ профессоръ Киевской Духовной Академии, Михаилъ Скабалановичъ, Киевъ: 1910.

ფერაძე 2003: ფერაძე გრ. საქართველოს ეკლესიის ისტორიის პრობლემები (გერმანულიდან თარგმნა თამარ ჭუმბურიძემ). არტანუჯი, საისტორიო ჟურნალი, თბ.: 2003.

ფირჩხაძე 2002: ფირჩხაძე მ. ქრისტიანობის გავრცელების ისტორია დასავლეთ საქართველოში (I-IX სს.). ივანე ჯავახიშვილის თსუ საქართველოს ისტორიის კათედრა, საკანდიდატო დისერტაცია. თბ.: 2002.

ქართლის ცხოვრება 1955: ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. ტომი I, თბ.: 1955.

ყაუხჩიშვილი 1920: ყაუხჩიშვილი ს. ხრონოლოგია გიორგი მონაზონისაჲ. ტფ.: ტფილისის უნივერსიტეტის გამოცემა, 1920.

ყაუხჩიშვილი 1926: ყაუხჩიშვილი ს. გელასი კესარიელი ქართლის მოქცევის შესახებ, მიმომხილველი. საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების ორგანო. ტფ.: 1926.

ჯავახიშვილი 1900: ჯავახიშვილი ი. ანდრია მოციქულისა და წმინდა ნინოს მოღვაწეობა საქართველოში. „მოამბე“, № 5-6, თბ.: 1900.

ჯაფარიძე 1996: მთავარეპისკოპოსი ანანია ჯაფარიძე. საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია. ტ.1, თბ.: 1996.

Ia Grigalashvili

From the History of Georgian Apostolic Church Origin

Summary

According to Georgian and foreign historic sources Christianity was preached by Saint Apostles: Andrew, Svimeon, Mathata and Barthlomeos in Georgia. In "Qartlis Tskhovreba" is told that St. Andrew converted to Christianity the residents of Western Georgia and ordered to build a church in Didachara. Recent archaeological searches prove that the ruins of the church are left on the hill which is known as toponym "Marangeli" (Archangel) in Didachara.

On the mosaic of episcopasy temple of Bichvinta are reflected old Christian motives. Scientists consider that an ancient Georgian architectural school existed in Western Georgia. We agree with this opinion. As we know from the "Life of Saint Nino" the king Mirian and Saint Nino pointed to the builders to erect the church. The workers began to build it.

It means that the workers were the residents and they had already had the experience of church building.

According to “Communications” of Saint Apostle Andrew which is translated by Eqvtime Atoneli Saint Apostle Andrew founded the rules of Public Worship for the people who were converted to Christianity by him. So, Saint Andrew established the first Georgian Apostolic Church and founded the rules of worship. Recognition of Christianity as a state religion happened in the IV century when at last St Nino converted Royal Family to Christianity.

The origin of Georgian Apostolic Church is the merit of St apostles and we have to learn and respect this fact much more in the future.

წმიდა ნინო და ქართლის მოქცევა

ქართლის მოქცევის ისტორია უშუალოდ წმიდა ნინოს სახელს რომ უკავშირდება, ამას, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ რედაქციების, ბერძნულ-რომაული და სომხური წყაროების გარდა, იმ წყაროთა მონაცემებიც ცხადყოფს, რომლებშიც წმიდა ნინო ნახსენები არ არის; ეს უფრო უეჭველს ხდის, რომ წმიდა ნინოს ცხოვრების ისტორია IX თუ X ს-ის მოღვაწეთა შემოქმედების ნაყოფი კი არ არის, როგორც ეს ერთხანს იყო მიჩნეული, არამედ, რეალობაა და ისტორიული ჭეშმარიტებისაგან დაცილება მოხდება, თუ ქართლის ისტორიის შესწავლას რომელიმე მკვლევარი, ჩვენში თუ საზღვარგარეთ, წმიდა ნინოს სახელთან დაკავშირების გარეშე შეეცდება.

ამჯერად ყურადღებას გავამახვილებთ წმიდა გრიგორ განმანათლებლის ცხოვრების იმ არაბულსა და ბერძნულ ვერსიებზე, რომლებიც, გარდა სომხეთისა, — ქართლის, ლაზიკისა და, ერთ შემთხვევაში, ალანებისა და დურძუკების, მეორეში, — ალბანეთის მოქცევასა და ამ ქვეყნებში ეპისკოპოსების დადგენას შეეხება.

არაბული რედაქცია (Sina ar 460) აკად. ნიკო მარმა 1902 წელს სინას მთის წმიდა ეკატერინეს მონასტრის წიგნთსაცავში აღმოაჩინა, მანვე გამოაქვეყნა ტექსტი და გამოკვლევა 1905 წელს (მარი 1905). მარმა ივარაუდა, რომ არაბული თხზულება ბერძნული ენიდან უთარგმნიათ VII-VIII სს-ში (მარი 1905: 182); შემორჩენილი ხელნაწერი კი IX საუკუნისაზე ადრეულად არ მიიჩნია.

წმიდა გრიგორის ცხოვრების ბერძნული რედაქცია პროფ. ჟერარ გარიტმა გამოაქვეყნა (გარიტი 1946), ეს ტექსტი XII ს-ით არის დათარიღებული.

ნ. მარის მიერ მოძიებულ ტექსტს აკლია დასაწყისი. 1972 წელს ბეირუთში, ასევე, სინას მთის წმიდა ეკატერინეს მონასტრის წიგნთსაცავში, უფრო ზუსტად კი, — ხელნაწერთა მიკროფილმებში ა. ტერ-ლევონდიანმა მიაკვლია სხვა არაბულ, — სრული სახით შემორჩენილ ტექსტს (Sina 455), მისი აზრით, ეს ტექსტი და ნიკო მარის მიერ აღმოჩენილი თხზულება ერთი და იგივე რედაქციაა. ნ. მარის სავსებით მართებული შენიშვნით, არაბული ძეგლი ბერძნული ენიდან არის თარგმნილი, ამაზე მე-

ტყველებს ის ფაქტი, რომ არაბულ ტექსტში ბერძნულ სახელთა დაბოლოებანი ხშირად ფორმაუცვლელად არის გადატანილი.

აკად. ნიკო მარმა წმიდა გრიგორის ცხოვრების თარგმნა VII-VIII სს-ით ივარაუდა; ა. ს. ატიას კატალოგის მიხედვით (ატია 1955: 15), შემორჩენილი ხელნაწერი X საუკუნისაა; უ. გარიტისეული ბერძნული ტექსტი 1107 წელს არის გადანერილი; ქართველთა მოქცევის შესახებ იმ უცნობი ბერძნული რედაქციიდან არაბულ ტექსტს ზოგი ისეთი ცნობა შემოუნახავს, გარიტისეულ ბერძნულ ხელნაწერში რომ არ მოიპოვება, თავის მხრივ, გარიტის მიერ აღმოჩენილ ბერძნულ რედაქციას ზოგი ეს ცნობა, არაბული ხელნაწერისაგან განსხვავებით, შედარებით განსხვავებული სახით შემოუნახავს. ბერძნული და არაბული ხელნაწერები სხვა ბერძნული ხელნაწერიდან მომდინარეობის შთაბეჭდილებას ტოვებს; მიჩნეულია, რომ არაბული ტექსტის ჩამოყალიბებაზე ზეგავლენა ე. წ. „ოქრიდულ ცხოვრებასაც“ მოუხდენია (აფციაური 1987: 39).

არაბულ „ცხოვრებაში“ თხრობა იმით იწყება, რომ სომეხთა მეფე თრდატმა თავის ქვეყანაში ქრისტიანობის მოქადაგე გრიგორს წარმართობაზე გადასვლა მოსთხოვა; უარის მიღების შემდეგ აწამა და ერთ ღრმა ორმოში ჩააგდებინა. შემდეგ მოთხრობილია, თუ როგორ გადაწყვიტა რომის იმპერატორმა დიოკლიტიანემ ცოლის შერთვა. მას რომის ერთ-ერთ მონასტერში მცხოვრები ასული — რიფსიმე მოსწონებია; რიფსიმეს და მის მეგობრებს ქალწულობის შენახვის აღქმა ჰქონდათ დადებული, — ისინი თავიანთ იღუმენია გაიანესთან ერთად რომიდან გაქცეულან... ბოლოს სომხეთში დასახლებულან.

ამჯერად სომხეთის მეფე — თრდატს მოსწონებია რიფსიმე, ქალწული არც მას დანებებია; მეფის ხელქვეითებს რიფსიმე და მისი მეგობრები წამებით დაუხოცავთ. არაბული ვერსიის თანახმად, მონამეობა 28 ოქტომბერს აღსრულებულა, ბერძნული ვერსიით — 26 სექტემბერს.

რიფსიმეს წამების მეორე დღეს თრდატ მეფეს რიფსიმეს დალუპვა შეუტყვია და დარდისაგან დაავადებულა... მეფის დასხილვა ჰქონია, — ცეცხლივით მბრწყინვალე კაცს მისთვის უბრძანებია, — წმიდა გრიგორი მიეყვანათ მეფესთან... გრიგორი მართლაც ცოცხალი დახვედრიათ, — ორმოში მყოფს ერთი ქალი აწვდიდა საზრდოს... გრიგორს ულოცია მეფისა და ხალხისათვის, რომელნიც ცოდვათა შენდობას ევედრებოდნენ, მოქცეულა

და ნელ-ნელა განკურნებულა მეფე...

სომხეთში წარმართულ სალოცავთა ნგრევა და მათ ადგილას ჯვრების აღმართვა დაუწყიათ; თხზულების ამ ადგილას პირველად ხდება ქართველთა ხსენება. მოგვყავს არაბული ტექსტის თარგმანი: „მეფე თირდატმა, როცა ვალარსაპატს მიაღწია, ბრძანა, რომ გამოცხადებულიყვნენ თავისი სამეფოს მწერლები და უბრძანა მათ, რომ მიეწერათ წერილები თავისი სახელმწიფოს მთელი ხალხისათვის, რათა გამოცხადებულიყვნენ მთავრები, გამგებლები, წინამძღოლები, მეთაურები, მმართველები მეფესთან ქალაქ ვალარსაპატში; წერილები [აფხაზების მეფესთან და]* ქართლის მეფესთან, წერილი ალანების მეფესთან; აუხსნა წერილებში ყოველივე, რაც თავს გარდახდათ და უთხრა: „ამიტომ სასწრაფოდ უნდა ჩამოხვიდეთ ჩემთან“. როცა ჩავიდა წერილები, მივიდა მასთან სამი მეფე: მეფე აფხაზთა, მეფე ქართლისა, მეფე ალანთა, მათთან ერთად ჯგუფი მთავრებისა“.

ბერძნულ ტექსტში წერილების გაგზავნასთან დაკავშირებით არ არის ნახსენები აფხაზთა მეფე. იმ ადგილას კი, სადაც მომდახებულთა ჩასვლაზეა ლაპარაკი, ეს მეფე ნახსენებია; ნახსენებია იბერთა მეფეც, ხოლო, ალანების მეფის ნაცვლად, ალბანთა მეფეზეა ლაპარაკი. სამ მეფესთან ერთად თრდატთან ჩასულა სომხეთის თექვსმეტი მთავარი.

თრდატმა მასთან მისულთაგან ქრისტეს აღიარება მოითხოვა. არაბული თხზულების თანახმად, — „მაშინ მთავარნი და სომეხთა კრებულნი [ალივსნენ] შიშით და, ამასთან, სიხარულით და მაშინვე შესძახეს: „ჩვენ ჭეშმარიტად მსმენელნი ვართ გრიგორიუსის, ვენდობით მის სარწმუნოებას და შევისწავლით სიტყვას მისას, შევისმენთ, დავმორჩილდებით, ყოველივეს ვიქმთ, რასაც ნმიდანი გვიბრძანებს, განვეშორებით კერპთა თაყვანისცემისაგან“, — და ნმიდა გრიგორი შესდგომია მათ განსწავლას.

დაუნგრევიათ კერპის ადგილ-სამყოფელი არტასატში, შემდეგ ნასულან ქალაქ კ-ს-ტანში, სადაც არტიმიდეს ტაძარი დაუნგრევიათ; თხზულებაში სხვა ტაძრების ნგრევაზეც არის ლაპარაკი; შემდეგ არაბულ ტექსტში ნათქვამია: „ასევე მოიქცნენ აგრეთვე ლაზების, ქართლისა და ალანების მიწაზე და შეიქმნა ყოველი მეფე ერთი აზრისა, რომ გახდებოდა თავმდები ჩვენი უფლის — ქრისტეს სარწმუნოების დაცვისა და განდგეობოდა კერპთა თაყვანისცემისაგან“...

* არაბულ ტექსტში სიტყვები — „ილა მალიქი აფხაზი ვა“ (აფხაზების მეფესთა და) ნ. მარის მიერ არის აღდგენილი.

ბერძნულ ტექსტში კერძოთა ნგრევასთან დაკავშირებით არც იბერ-ლაზები, არც ალბანები და, მით უმეტეს, არც ალანები არ არიან ნახსენები.

შემდეგ არაბულ ძეგლში მოთხრობილია, რომ სხვა ქალაქებშიც ანგრევდნენ საკერპოებს: „წმიდა გრიგორიუსი უბრძანებდა მათ, რომ აღემართათ ჯვრები და [საკერპო] ტაძრების გარშემო ზღუდეები შემოეწლოთ; უბრძანებდა მათ, ვგულისხმობ მეფეებსა და ყველა მმართველს, რომ ეკლესიები ეშენებინათ საკურთხევლების გარეშე, — იმიტომ, რომ მათ ჯერ არ ჰყავდათ სამღვდელოება. უბრძანებდა მათ, რომ აღემართათ ჯვრები ბაზრებში, გზებზე, ყველა ადგილას, რათა გაეყარათ ეშმაკები იმ ადგილებიდან“... როგორც ვხედავთ, წმიდა გრიგორი დანგრეული ტაძრების ადგილას, სამღვდელოების მოსვლამდე, ამ რედაქციის მიხედვით, ჯვრებს აგებდა. მას იგივე ურჩევია სამი მეფისათვისაც. როგორც ჩანს, ეს იყო ხის და აგრეთვე — ქვის ჯვრები, ე. წ. — ქვა-ჯვრები, რომლებსაც ქრისტიანობის ადრეულ ეტაპზე აგებდნენ ხოლმე; ცხადია, ტექსტის ამ ადგილას „უსაკურთხევლო ეკლესიებში“ ასევე ჯვრები იგულისხმება, ოღონდ — ისეთი ჯვრები, რომლებიც, სხვათაგან განსხვავებით, შენობებით იყო დაფარული, კედლებითა და სახურავებით იყო დაცული. სამღვდელოების მოსვლამდე ხალხს აქ შეეძლო ლოცვა, სამღვდელოების მოსვლის შემდეგ ჯვრის ადგილს საკურთხეველი იკავებდა, ჯვარი კი შენობის სხვა ადგილას გადაჰქონდათ და ამგვარ შენობას უკვე ჩვეულებრივი საკურთხევლიანი ეკლესია ეწოდებოდა. როგორც ვხედავთ, წმიდა გრიგორი ჯვრებს სომხეთის მრავალ ადგილას აგებდა და იგივეს გაკეთება ქართველთათვისაც ურჩევია. ჩანს, მან ქართველებს ძირითადად შენობებით შემოფარგლული ჯვრების აღმართვა მოუწოდა...

გრიგორი სამღვდელო კურთხევისათვის კესარიისში, — არქივისკოპოს ლეონტისთან გამგზავრებულა. სებასტიაში დიდი სიხარულით უმასპინძლიათ მისთვის. შემდეგ ნათქვამია: „წმიდა გრიგორიუსმა სებასტიიდან წამოიყვანა მღვდლები და ბერები, — არცთუ ცოტანი, რათა სომხეთის ეკლესიებში მღვდლებად გაეხადა. მას თან ჰქონდა პატრიარქ ლეონტიუსის წერილი, გაგზავნილი სებასტიის ეპისკოპოს პეტრესთან, რათა იგი წაჰყოლოდა [წმიდა გრიგორიუსს], რომ დაესვა ტახტზე, როგორც საეკლესიო კანონები მოითხოვს“.

შემდეგ ხსენებულ ძეგლებში მოთხრობილია, თუ როგორ

შეეგებნენ წმიდა გრიგორიუსს, წმიდა პეტრესა და მათ თანმხლებთ მეფე თრდატი და მისი ოჯახი. ბერძნული და არაბული ვერსიების თანახმად, მეფე თრდატს გრიგორთან შესაგებებლად სამი მეფეც თან უახლია.

გრიგორს დიდძალი ხალხი მოუნათლავს, — „მათი რიცხვი იყო სამასსამოცდაათი ათასი, მეფე თირდატი, მეფე აფხაზთა, მეფე ქართლისა, მეფე ალანებისა, მრავალი წინამძღოლი, ხალხთა და ტომთა მთავრები, ყველა, ვინც მის ხელთა ქვეშ იყო, მრავალი მსახური, კაცები, ქალები, ყმანვილები. მდინარეზე საფარები აღმართეს, რათა მეფეთა ცოლები ჩასულიყვნენ მოსანათლავად. იმ დროს თექვსმეტი არხონტი და მათი ცოლები, ვინც ნათელიდეს წმიდა გრიგორიუსის ხელთაგან, ლებულობდნენ მონათლულებს ნათლობიდან, კაცები კაცებს ემსახურებოდნენ და ქალები — ქალებს. და იდგა წმიდა გრიგორიუსი მდინარის პირას და სამი მეფე მასთან ერთად და წინამძღოლები. და აღბეჭდა ისინი მირონითა და ჯვრით. აიღო მირონი და ზეთი და ჩაასხა ისინი მდინარეში და [ყოველივე] აღსრულდა ჯვრის [გამოსახვით].“

შემდეგ სხვადასხვა ქვეყანაში სასულიერო პირთა გაგზავნაზეა ლაპარაკი; არაბული ძეგლის თანახმად, — „წმიდა გრიგორიუსმა, რომელიც მთელი სომხეთის კათოლიკოსი გახდა, მოამზადა ეპისკოპოსები და აგზავნიდა მათ სომხეთის მრავალ მინაზე, და ქართლში, დურძუკეთის* ქვეყანაში, ალანებთან“, — შემდეგ კი გაგზავნილ ეპისკოპოსთა ვინაობაზე არის ლაპარაკი, — „მოიყვანა ერთი ქართველი კაცი, ვინც მასთან ერთად სებასტიიდან ჩამოვიდა, სახელად იბირბზხუა*, გახადა მიტროპოლიტად და გაგზავნა, რათა მას მთელ ქართლში დაედგინა ეპისკოპოსები. იგი იყო კარგი ქცევის, კეთილი, საეკლესიო წიგნთა მცოდნე, იყო დიაკონი, მომსწრე იმდროის, როცა ორმოცი მონამის ნაწილები მოიპოვეს, იყო შემკობილი ჭაღარით, ამიტომაც მოაქცია ამ ხარისხზე; და აფხაზთა ქვეყანაში გაგზავნა სოფრონი, ის იყო მღვდელი კაპადოკიიდან. იგი იყო მსლებელი წმიდა გრიგორიუსისა; გახადა ეპისკოპოსად და გაგზავნა. ალანთა ქვეყანაში გაგზავნა თომა, — კაცი რჩეული; იგი პატარა ქალაქ სატალიიდან იყო. ესენი იყვნენ, ვინც მასთან ერთად ჩამოვიდნენ. იყვნენ წმიდა წიგნთა მცოდნენი“.

* არაბ. ტექსტში — „დ-რ-ზ-კ-აბი“;

** ტექსტში — „ბირბზხუ“; — ეს სახელი სხვადასხვაგვარი გახმოვანებით შეიძლება იქნას წაკითხული (აბირბაზხუა, იბირბაზახუა და სხვა... ნ. მარი ამ სახელში მეგრულ სიტყვებს ხედავდა, — იბერებ სკუა — იბერთა შვილი);

ბერძნულ ვერსიაში ამ ამბის შესახებ ასეა მოთხრობილი: „წმინდა გრიგოლმა აკურთხა ეპისკოპოსები და დააგზავნა დიდი არმენიის მთელ მიწა-წყალზე და მთელ ქვეყანაზე, აგრეთვე მოძღვრებიც, და სებასტიელთა ქვეყნიდან ირენარხე სახელით, მღვდელი და წინამძღვარი; ეს ირენარხე იყო კაცი მეტად სათნო სქემითა და მოქალაქეობით, ჰქონდა დიდი გამოცდილება საღვთო წერილში, ის ორმოც მონამეთა წმინდა ნეშტთა მოპოვების დროს დიაკვნად იყო სებასტიის მაშინდელი ეპისკოპოსისა. იყო კაცი შემკული ჭაღარით... ხოლო ლაზთა ქვეყანაში გაგზავნა სოფრონი, რომელიც მღვდლად იყო კაპადოკიაში, ხოლო ალბანიაში გაგზავნა თომა“ (გეორგიკა 1961: 73).

შემდეგ ნახსენებია ძალიან ბევრი მხარე, სადაც გრიგორი ეპისკოპოსებს აგზავნიდა. არაბული ხელნაწერის ავტორი განმეორებით ახსენებს აფხაზთა ქვეყანას, სადაც გრიგორს ეპისკოპოსი გაუგზავნია, შემდეგ წერს: „ასევე მრავალი ეპისკოპოსი გაგზავნა სხვადასხვა ქვეყანაში და ხალხებთან, აგრეთვე გაგზავნა მოძღვრები, — ჭეშმარიტი სიტყვის სწავლების შემძლებელნი. და რაც [თავად] წმიდა გრიგორიუსს შეეხება, მან ააშენა ოთხი საეპისკოპოსო არარატში, ვალარსაპატში, არტასატსა და დვინუსში და ისინი თავისი ტახტის ქვეშ მოაქცია. და იმ ქვეყნებს, რომლებიც მოვიხსენიეთ იგი მზრუნველობდა*, [იგი] ერთი ხანობა მზრუნველობდა** მათ და დიდი სომხეთის მეფე თირდატს“.

შემდეგ მოთხრობილია, თუ როგორ ეახლნენ წმიდა გრიგორი და თრდატი კონსტანტინე კეისარს, როგორ ხარობდნენ ბიზანტიაში სომეხთა მოქცევით, როგორ გაიმართა ნიკეის მსოფლიო საეკლესიო კრება (325 წ), როგორ განმარტოვდა გრიგორი მანის ქვაბებში...

ბოლოს არაბული და ბერძნული ვერსიების ავტორებს, — ორივეს ერთნაირად გადააქვს თავის ტექსტებში წინარე რედაქციებისეული სიტყვები, რომლებიც პირველ პირშია დაწერილი და რომლებითაც, თუ სომხური საისტორიო ტრადიციით ვიმსჯელებთ, გრიგორ განმანათლებლის ცხოვრების პირველადმწერი — აგათანგელოსი მკითხველს ამცნობს, რომ ყოველივე, რაც მათ აუწყა, თავისი თვალთა აქვს ნანახი, ზოგი რამ კი სარწმუნო ხალხისაგან გაუგონია, ბოლოს კი ლოცავს მათ და ადიდებს

* არაბ. ტექსტში — „ათა‘აწადა“, — ეს არის უულგარული ფორმა „ჭადა“ ზმნისა; სიტყვა შეიძლება გვეთარგმნა აგრეთვე როგორც — „მონახულებდა ხოლმე“.

** ტექსტში ნახმარია იგივე სიტყვა — „ათა‘აწადა“.

უფალს.

ასეთია მოკლედ წმიდა გრიგორის ცხოვრების არაბულ-ბერძნული ტექსტების შინაარსი.

ყურადღებას იქცევს ის ფაქტი, რომ ხსენებულ წყაროთა თანახმად, როცა სომხეთში წმიდა გრიგორი მოღვაწეობს, იმავდროულად ქართლსა და ლაზიკაშიც მიმდინარეობს ქრისტიანულ სახელმწიფოთა შექმნის პროცესი (ტექსტებში ნახსენები ალბანებისა და ალანების შესახებ ქვემოთ გვექნება საუბარი).

ქრისტიანული ეკლესიის დაფუძნებას, ამა თუ იმ სახელმწიფოს მეფის მიერ ქრისტიანობის ოფიციალურ რელიგიად გამოცხადებას წინ, ცხადია, ყოველთვის უძღვის მქადაგებლის მოღვაწეობა; იგი ფიზიკურად ცხოვრობს, ფიზიკურად მოღვაწეობს ქვეყანაში, ქადაგებს ახალ რელიგიას, რასაც მეფის მიერ ამ რელიგიის ჭეშმარიტ სარწმუნოებად აღიარება მოყვება ხოლმე.

ვინ არის ის პირი, ვინც ქართლში ან ლაზიკაში ქრისტიანობა იქადაგა, არის თუ არა ეს პირი წმიდა გრიგორ განმანათლებელი? მკვლევარი მარინა ჩხარტიშვილი სავსებით სწორად ამახვილებს ყურადღებას იმ ფაქტზე, რომ არაბულ ძეგლში წმიდა გრიგორი არ არის ნარმოდგენილი ქართლში მოღვაწე მისიონერად (ჩხარტიშვილი 1987: 50-53); მართლაც არც არაბულ და არც ბერძნულ ტექსტში არსად არ არის ნათქვამი, რომ გრიგორი ქართლში ან, მით უმეტეს, ლაზიკაში ჩასულიყოს და იქ ექადაგოს ქრისტიანობა, ეკურთხებინოს ეკლესიები. **ეს წყაროები წმიდა გრიგორს ქართველთა ან ალბანთა თუ ალანთა მქადაგებლად არ წარმოგვიდგენს.**

ხსენებულ ძეგლებში ქართველთა და კავკასიის სხვა ქვეყანათა მქადაგებელი არ ჩანს; არა და ტექსტების ავტორები თავისდაუნებურად, ფაქტობრივად, წარმოგვიჩვენენ, რომ ამ ქვეყნებში უკვე ნაქადაგებია ქრისტიანობა. აქედან გამომდინარე, სარწმუნო ხდება მოსაზრება, რომ **არსებობდა არაბულ-ბერძნული ვერსიების წინარე შორეული ნუსხები, რომლებშიც ნახსენები იყო ქართლისა, და, შესაძლოა, ასევე, — ლაზიკის მქადაგებელთა სახელები, რომ ადრეულ პერიოდში არსებობდა აგათანგელოსის დაწერილად მიჩნეული ისეთი ისტორია წმიდა გრიგორის ცხოვრებისა, რომელიც ქართლის მქადაგებლის სახელს იხსენიებდა.** სომხური საისტორიო ტრადიციით, როგორც არაბულ-ბერძნული, ისე სხვა წყაროების თანახმად, აგათანგელოსია სომეხთა მოქცევის ისტორიის პირველალმწერი.

აგათანგელოსისად ცნობილი ამგვარი რედაქცია რომ მართლაც არსებობდა, ფაქტობრივი მონაცემებით დასტურდება სომეხი ჟამთააღმწერლის — მოვსეს ხორენაცის ნაწარმოებით, რომელსაც „სომხეთის ისტორია“ ეწოდება. ხორენაცის „ისტორიიდან“ ვხედავთ, რომ იმ დროს, როცა სომხეთში წმიდა გრიგორ პართელი მოღვაწეობდა, ქართლს თავისი განმანათლებელი ჰყოლია, ეს იყო ქალი, სახელად „ნუნე“. თურმე „ნუნემ“ და ამ ქვეყნის მეფე მირიანმა დიდად იღვანეს ქართლის მოსაქცევადა. ამ ისტორიის გადმოცემისას ჩვენთვის ერთ-ერთი უმთავრესი მნიშვნელობა იმ ფაქტს აქვს, რომ **მოვსეს ხორენაცი თავის წყაროდ აგათანგელოსს ასახელებს:** „გავბედავ და ვიტყვი, რომ მოციქული ქალი გახდა, მან იქადაგა კლარჯეთიდან დაწყებული ვიდრე ალანთა და კასპიის კარებამდე, მასქუთთა საზღვრებამდე, როგორც ამას აგათანგელოსი გაუწყებს შენ“ (ხორენაცი 1984: 172). ამ სიტყვებში იგრძნობა ტექსტის სიძველე. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ მისი დამწერი ქართლის გაქრისტიანების ახლო პერიოდში ცხოვრობს. **ეს ის პერიოდია, როცა სომხეთში ჯერ კარგად ვერ გაუცნობიერებიათ, ვერ დაუჯერებიათ, რომ ქართლში უჩვეულო რამ მოხდა, — აქ მომაქცევლად, სხვა ქვეყნებისაგან განსხვავებით, ქალი მოავლინა ღმერთმა, —** სწორედ ამიტომ წმიდა „ნუნეს“ მოციქულად აღიარება ხორენაციისაგან განსაკუთრებულ გამბედაობას მოითხოვს, ამიტომ ამბობს: „გავბედავ და ვიტყვი“...

ხორენაცის მიერ თავის წყაროდ აგათანგელოსის დასახელება, ვფიქრობთ, ადასტურებს, რომ ოდესღაც მართლაც არსებობდა აგათანგელოსის მიერ შექმნილად ცნობილი ისტორია, რომელშიც გრიგორ განმანათლებელის ცხოვრების შესახებ იყო მოთხრობილი და რომელშიც მოხსენიებული ყოფილა აგრეთვე ქართველთა მქადაგებელი „ნუნე“, მონიშნული იყო ის გეოგრაფიული არეალი, სადაც იქადაგა „ნუნემ“; **ჩანს, იმ უძველეს რედაქციაში „ნუნე“, ანუ, ცხადია, წმიდა ნინო, ჯერ არ იყო სახელდებული ქართველთა მთავარმოციქულად, ლაპარაკი იყო მისი ქადაგებების შესახებ, მაგრამ არ იყო დაზუსტებული, რომ იგი ქართველთა მომაქცეველი, მათი მოციქულია, წინააღმდეგ შემთხვევაში ხორენაცის არ დასჭირდებოდა განსაკუთრებული გამბედაობა მისი მოციქულობის გაცნობიერებაში;** იქმნება შთაბეჭდილება, რომ **აგათანგელოსი მართლაც თრდატის თანამდროვე იყო და IV ს-ის დასაწყისში წერდა თავის ისტორიას, რომ**

ქართველთა მქადაგებლის შესახებ ძალზე მოკლედ, დაზუსტებებისა და განზოგადებების გარეშე აწვდიდა ცნობებს მკითხველთ; ამ ცნობების წაკითხვამ და, რაც მთავარია, ქართლის ახლადდაფუძნებული ეკლესიის ამ საკითხთან დამოკიდებულებამ, აგრეთვე, ქართულმა წერილობითმა ძეგლმა „წმიდა ნინოს ცხოვრებამ“ მოვსეს ხორენაცის გააბედვინა და გამოაცხადებინა, რომ ქართლში უჩვეულო რამ მოხდა, — აქ მთავარმოციქულად ქალი მოველინა ხალხს*.

როგორც ვიცით, ხორენაცი გვაუწყებს, თუ როგორ გაგზავნეს წმიდა „ნუნემ“ და მეფე მირიანმა თავიანთი დელეგაცია სომხეთში წმიდა გრიგორთან შესახვედრად. „ნუნესა“ და მეფის დელეგაცია სომხეთში შეხვედრია წმიდა გრიგორს და ამ უკანასკნელს ხსენებული დელეგაციის, ანუ, ხორენაცის თქმით, — „სანდო კაცების“ საშუალებით „ნუნესათვის“ შემოუთვლია, რომ მას დაენგრია კერპები: „[ნუნემ] მიიღო ბრძანება, რომ მოესპო კერპები, როგორც ეს თავად გრიგოლმა ქნა“ (ხორენაცი 1984: 172).

ცხადია, აქ სიტყვა „ბრძანება“ გრიგორისადმი პატივისცემის გამოხატვისა და მისი განდიდების მიზნით არის ნახმარი, მაგრამ ამჯერად ჩვენ უმთავრეს ყურადღებას ვამახვილებთ ავთანგელოსის ჩვენამდე მოუღწეველი ნაშრომის იმ შინაარსზე, რომელიც ხორენაცის შემოუნახავს; ჩანს, **იმ ნაშრომში ნაჩვენები ყოფილა, თუ როგორ შეხვდა ქართლის სამეფო დელეგაცია გრიგორს, როგორ შემოუთვალა გრიგორმა ქართველთა კერპების დანგრევა, ხორენაცისთან შემორჩენილი ცნობის მიხედვით, გრიგორს ქართველთათვის კერპების ადგილას ჯვრის აღმართვა ურჩევია.**

დავუბრუნდეთ გრიგორ განმანათლებლის ცხოვრების არაბულსა და ბერძნულ „ცხოვრებებს“. როგორც ვნახეთ, აქაც, — კერძოდ, — არაბულ „ცხოვრებაში“ ნაჩვენებია, რომ ქართლის მიწაზე გრიგორთან შეთანხმებით დაანგრიეს წარმართული სალოცავები, რომ ქართლის მეფემ გრიგორისაგან მიიღო ბრძანება, თავის ქვეყანაში დანგრეული კერპების სანაცვლოდ სამღვდელოების მოსვლამდე სალოცავად ხალხისთვის ჯვრები აღემართათ. ხორენაცისთან და არაბულ-ბერძნულ ძეგლებში კარგად არის წარმორჩენილი, რომ ქართლისა და სომხეთის სა-

* „წმიდა ნინოს ცხოვრებას“ რომ უტყუარი გავლენა აქვს მოხდენილი ხორენაციის „ისტორიის“ 71-ე თავზე, ამ საკითხთან დაკავშირებით იხ. ჩხარტიშვილი 1987: 30.

მეფო წრეები რელიგიურ საკითხებში შეთანხმებულნი ყოფილან. **ცნობათა ეს მსგავსება კიდევ უფრო განამტკიცებს აზრს, რომ მართლაც არსებობდა აგათანგელოსის უძველესი ნაწარმოები**, რომელშიც ქართლის სამეფო კარისა და წმიდა გრიგორის ურთიერთშეთანხმების, წარმართულ ტაძართა ნგრევისა და ქრისტიანული ჯვრების აღმართვის შესახებ იყო ლაპარაკი და რომლის კვალი, ერთი მხრივ, ხორენაცის „ისტორიამ“, მეორე მხრივ, არაბულ-ბერძნულმა ტექსტებმა, განსაკუთრებით, — არაბულმა ძეგლმა შემოგვინახა.

ყურადღება მივაქციოთ იმ განსხვავებებს, რომლებიც აგათანგელოსის უძველესი ქრონიკისა და დღეს შემორჩენილი არაბულ-ბერძნული რედაქციების ცნობებს შორის შეინიშნება.

ხორენაცისთან შემორჩენილი აგათანგელოსისეული ცნობების მიხედვით, სომხეთში წმიდა გრიგორთან მოსალაპარაკებლად ჩასულან წმიდა „ნუნესა“ და მეფე მირიანის „სანდო კაცები“, ანუ **ჩასულა ქართლის სამეფო დელეგაცია** და, ერთი მხრივ, წმიდა გრიგორ-თრდატსა და, მეორე მხრივ, წმიდა ნინო-მირიანს შორის სწორედ მათი შუამავლობით მომხდარა მოლაპარაკება; **დღეისათვის შემორჩენილი არაბულ-ბერძნული ვერსიების მიხედვით კი სომხეთში ჩასულა არა სამეფო დელეგაცია, არამედ, — თავად მეფე ქართლისა**, თანაც ეს მეფე ორ სხვა მეფესთან ერთად ძალიან ადრე ხლებია თრდატს, — ჯერ კიდევ მანამ, სანამ სომხეთში წარმართული ტაძრების ნგრევას დაიწყებდნენ.

როგორც ვხედავთ, აგათანგელოსის უძველესი ქრონიკის შინაარსი, რომელიც, ჩანს, ქართლის მოქცევას, წმიდა ნინოსაც ეხებოდა და რაც ხორენაცის „ისტორიას“ შემოუნახავს, დღეს ჩვენს ხელთ არსებულ არაბულ და ბერძნულ ტექსტებს ძალიან შეუცვლია; **ამ ვერსიებში ვითარება ისე არის წარმოდგენილი, თითქოს სომხეთში წმიდა ნინოსა და ქართლის მეფის დელეგაცია კი არა, არამედ, თვით ქართლის მეფე ჩასულა**; აგათანგელოსის უძველესი რედაქციებისული შინაარსის აღდგენის შემდეგ წმიდა ნინოსთან დაკავშირებული ისტორიაც იწყებს აღდგენას და სრულიად ცხადი ხდება, რომ ცნობები ქართლის მეფის სომხეთში თრდატის ბრძანებით ჩასვლის შესახებ აგათანგელოსის უძველესი ისტორიის დამახინჯების შედეგია.

არ არის ძნელი დასადგენი, თუ როგორ მოხდა ეს დამახინჯება.

როგორც ჩანს, აგათანგელოსის უძველესი რედაქციის შემდგომმა ხელნაწერებმა უკვე აღარ შემოინახა წმიდა „ნუნესა“ და

მირიანის სახელები, აღარ შემორჩა ცნობა მათ მიერ სომხეთ-ში გაგზავნილი „სანდო კაცების“ შესახებ; მაგრამ, როგორც საფიქრებელია, მოგვიანო დროის ხელნაწერებმა შემოინახა ცნობა იმის შესახებ, რომ სომხეთისა და ქართლის სამეფო კართა შორის შეთანხმება მოხდა ამ ქვეყნებში სამღვდელოების მოსვლამდე წარმართული ტაძრების დანგრევისა და მათ ადგილას ჯვრების აღმართვის თაობაზე, შემოინახა ის ისტორია, რომლის მიხედვითაც, წმიდა გრიგორმა, მას შემდეგ, რაც იგი სომხეთში წარმართული ტაძრების ნგრევას შეუდგა, ქართველთ მოუწოდა, რომ თავიანთ ქვეყანაში მათაც დაენგრიათ წარმართული სალოცავები და სამღვდელოების მოსვლამდე, სომეხთა დარად, მათაც ჯვრები აღემართათ, რომ ქართლის მიწაზე მართლაც მოხდა ამგვარი მოვლენა... ბერძნულ-არაბულის წინარე რომელიც რედაქციის ავტორმა, რომელმაც გაიცნო ეს ცნობები, რომელმაც შეიტყო, რომ ქართლისა და სომხეთის მეფეთა შორის წარმართული ტაძრების დანგრევისა და ქრისტიანული სალოცავების აგების შესახებ შეთანხმება მოხდა, გადანერისას ტექსტში, როგორც ჩანს, „მცირე შესწორებები“ და „დაზუსტებანი“ შეიტანა, — ვითარება ისე წარმოადგინა, თითქოს ეს შეთანხმება სომხეთში ქართლის მეფის უშუალო, პირადი ჩასვლის შედეგად მოხდა; ამგვარად შეიქმნა გაყალბებული ისტორია, თითქოს ქართლის მეფეს გაქრისტიანების გადანყვეტილება არა წმიდა ნინოს, არამედ, მეფე თრდატისა და გრიგორ გამანათლებლის უშუალო ზემოქმედების შედეგად მიუღია.

„წმიდა გრიგორის ცხოვრებაში“ ჩანართის გაკეთებამ აგათანგელოსის ნაწარმოების ის ადგილი, რომელშიც თრდატის მიერ თავისი ნახარარების გამოძახების შესახებ არის ლაპარაკი, შინაარსობრივად გაუმართავი გახადა, — გაუგებარია, რატომ ან როგორ მიმართავდა თრდატი ასე, — მეფური ბრძანების კილოთი მეზობელი სახელმწიფოების მეფეებს: — „სასწრაფოდ უნდა ჩამოხვიდეთ ჩემთან.“

სანამ ლაზთა და, ერთი მხრივ, ალბანთა, მეორე მხრივ, ალანთა შესახებ ვისაუბრებდეთ, ორიოდე სიტყვით შევეხბოთ იმ ცალკეულ ცვლილებებს, რომლებიც აგათანგელოსის უძველესმა ცნობებმა მოვსეს ხორენაცის „ისტორიაში“ განიცადა.

ხორენაცი, როგორც აღვნიშნეთ, ჩვენი აზრით, ეყრდნობა არა მხოლოდ „წმიდა ნინოს ცხოვრებას“, არამედ, — აგათანგელოსის უძველეს, ჩვენამდე მოუღწეველ ტექსტსაც. წმიდა ნინოსთან და

მირიან მეფესთან დაკავშირებული ისტორია მოვსეს ხორენაცის „ისტორიაშიც“ დამახინჯებულია და ეს არის შედეგი ამ ორი წყაროს ცნობათა ერთმანეთში აღრევისა... ვიწყვიტ კონკრეტულად, — აგათანგელოსთან, როგორც აღვნიშნეთ, ჩანს, ლაპარაკი იყო იმის შესახებ, რომ წმიდა გრიგორმა ქართველებს კერპების დანგრევა და ჯვრების აღმართვა შემოუთვალა; ამაზე მინიშნებს ის ფაქტი, რომ მსგავსი ცნობები შემონახულია როგორც არაბულ-ბერძნულ წყაროებში, ისე — ხორენაცისთან... მაგრამ, თუ ნათქვამს უფრო დავაზუსტებთ, მაშინ უნდა აღვნიშნოთ, რომ ხორენაცი ლაპარაკობს არა საერთოდ კერპების, არამედ, კონკრეტული სამი კერპის — არმაზის, გაცისა და გას ნგრევაზე; ჩანს, ხორენაციმ აგათანგელოსისაგან ამოიკითხა, რომ წმიდა გრიგორმა ქართველებს კერპების ნგრევა და ჯვრების აღმართვა შემოუთვალა და, რადგან ნაკითხული ჰქონდა „წმიდა ნინოს ცხოვრების“ ის ადგილი, სადაც კონკრეტული სამი კერპის დანგრევისა და, ასევე, კონკრეტული სალოცავის, — ჯვარი პატიოსანის აღმართვის შესახებ იყო ლაპარაკი, იფიქრა, რომ წმიდა გრიგორის „ბრძანება“ სწორედ ამ კონკრეტულ კერპებსა და ჯვარს შეეხებოდა. სინამდვილეში, როგორც ჩანს, გრიგორის „ბრძანება“ სულ სხვა კერპებსა და ჯვრებს შეეხებოდა. არაბულ-ბერძნული ტექსტებიდან ვიცით, რომ გრიგორი მთელი სომხეთის ტერიტორიაზე ანგრევდა კერპებს და აგებდა ჯვრებს, რომ იგივეს გაკეთება ურჩევია ქართველთათვის, ე.ი. „ბრძანება“ მთელი ქართლის მასშტაბით გასაკეთებელ სამუშაოს შეეხებოდა და არა — მცხეთის კონკრეტულ სამ კერპსა და ჯვარს; **ხორენაცი აგათანგელოსისა და „წმიდა ნინოს ცხოვრების“ ცნობებს მათი ურთიერთმსგავსების გამო ერთმანეთში ურევს, ეს კი მის „ისტორიაში“ არაერთი ფაქტის დამახინჯებას იწვევს;** აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ხორენაცისთან ერთმანეთშია აღრეული სვეტიცხოველისა და ჯვარი პატიოსანის აღმართვის ისტორიები. იგი გვიამბობს ქართლის პირველი ქრისტიანული სალოცავის აგების შესახებ, მაგრამ აღწერს არა სვეტიცხოველს, არამედ, — ჯვარი პატიოსანს, რაც, როგორც ამ ამბების უშუალო მომთხრობელ, — „წმიდა ნინოს ცხოვრების“ ავტორთაგან ვიცით, პირველი სალოცავი არ ყოფილა, იგი სამღვდელოების მოსვლის შემდეგ აღუმართავთ.

ამრიგად, ხორენაცისთან ბევრი ცნობა სახეშეცვლილია, ამასთან, იგი წმიდა გრიგორს, წმიდა ნინოსთან შედარებით, განდი-

დებულად წარმოსახავს, — ვითარება ისეა წარმოდგენილი, თითქოს წმიდა წინომ თავის უმთავრეს მოძღვართან გაგზავნა დელეგაცია დარიგების მისაღებად, მაშინ, როცა, ჩანს, სრულიად ჩვეულებრივი რამ მომხდარა და არაფერი განსაკუთრებული, — ერთი ქვეყნის სამეფო დელეგაცია მეორეში წასულა, როგორც ამას ქვემოთ ვნახავთ, — კონკრეტული საკითხის გადასაწყვეტად; ხორენაცისთან წმიდა გრიგორ განმანათლებელი განდიდებულია (ჩანს, განდიდებულად იქნებოდა იგი წარმოდგენილი აგათანგელოსთანაც), მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მოვსეს ხორენაცის ცნობები, თუ კი მათ კრიტიკულად შევისწავლით, ბევრის მომცემია.

რაც შეეხება ლაზთა და ალბანთა თუ ალანთა მეფეებს.

ადრეულ ტექსტებში ალბანებზე იქნებოდა ლაპარაკი და არა — ალანებზე; თუნდ, თავი დავანებოთ იმ ფაქტს, რომ ი. კულაკოვსკის მიხედვით, ალანები 912 წ-ს გაქრისტიანდნენ, ამ აზრის გასამართლებლად ერთი გარემოების გათვალისწინებაც საკმარისია, — ძნელი დასაჯერებელია, რომ აგათანგელოსს ისე მოეთხრო წმიდა გრიგორ განმანათლებლის ისტორია, რომ ერთხელაც არ ეხსენებინა სომხეთის უშუალო მეზობელი — ალბანეთი; ხოლო ის ფაქტი, რომ არაბულ ვერსიაში ალანებსა და დურძუკებზე არის ლაპარაკი, ხოლო საერთოდ არ არის ნახსენები „ალბანია“, იმაზე მეტყველებს, რომ „ალბანთა მეფე“ „ალანთა მეფითაა“ შეცვლილი. ჩვენ ვერ ვიფიქრებთ, რომ შეცვლილი სახით შემორჩენილ არაბულ ხელნაწერში „ალანები“ „ალბანების“ სინონიმად არ იხმარება, — იმიტომ, რომ ამ ხელნაწერში დურძუკეთია* ნახსენები; „დურზუკაბი“, როგორც ჩანს, „ლაზიკაბი“-ის დამახინჯებული ფორმაა, ეს ჩვენი არა, — ჟ. გარიტის დაკვირვებაა (გარიტი 1946: 222); არაბულ-ბერძნულ ძეგლებში ყოველთვის ცალკე არის გამოყოფილი სამი მეფე ან სამი ქვეყანა, მათ შორის ერთ-ერთი ყოველთვის ლაზთა მეფე, ან ლაზთა ქვეყანა; მხოლოდ ერთ ადგილას ლაზთა ქვეყნის ნაცვლად დურძუკეთია ნახსენები; უეჭველია, რომ არაბული ხელნაწერის წინარე ტექსტის ხსენებულ ადგილას ასევე ლაზიკეთი იყო ნახსენები და არა — დურძუკეთი, წინარე არაბულენოვან ტექსტში ეწერა „ლ-ზ-კაბი“; არაბული ტექსტის ერთ-ერთმა გა-

* სიტყვა „დ-რ-ზ-კაბი“ შეიძლება ვთარგმნოთ, აგრეთვე, როგორც — „დურძუკები“, თუ ამ სიტყვაში სუფიქსი „აბი“ მრავლობითი რიცხვის ნიშანია, მაგრამ ჩვენ მხარს ვუჭერთ აქ ქართული „ეთ“ სუფიქსის წაკითხვას, იმიტომ, რომ მრ. რიცხვის ნიშნად ტექსტში ყოველთვის უფრო გავრეცელებული „უზა“ სუფიქსია გამოყენებული.

დამწერმა, ჩანს, გადანერისას შეცდომა დაუშვა, — სიტყვის დასაწყისში „ლამ“ — „დალ“ — ადამოიკითხა, იფიქრა, რომ ტექსტში ეწერა გაუგებარი სიტყვა — „დ-ზ-კაახ“ და იგი „დ-რ-ზ-კაახ“-ით შეცვალა; უეჭველია, რომ შემორჩენილი ტექსტის წინარე რომელიმე, **ასევე, არაბულ ტექსტში** დურძუკეთის ნაცვლად ლაზიკეთი ყოფილა ნახსენები.

რამდენად მართალია ცნობა, თითქოს ქართლის მეფესთან ერთად სომხეთში ალბანეთისა და ლაზიკის მეფეებიც ჩავიდნენ?

სომხეთის მეფე, როგორც ქართლის მეფეს, ისე არც ალბანეთისა და ლაზიკის ხელისუფალთ არ მიმართავდა ასეთი მბრძანებლური კილოთი: „სასწრაფოდ უნდა ჩამოხვიდეთ ჩემთან“... ტექსტის ამ ადგილას **სტილზე დაკვირვება ცხადყოფს, რომ ტექსტში არა მხოლოდ ქართლის მეფის შესახებ არის ჩართული ცნობა, არამედ, მთელი ის წინადადებაა ჩამატებული, რომელიც სამი მეფის გამოძახებაზეა ლაპარაკი.** დავუკვირდეთ არაბული ტექსტის ქართულ, — ამ შემთხვევაში სიტყვა-სიტყვით შესრულებულ ქართულ თარგმანს: „ბრძანა, რომ გამოცხადებულიყვნენ თავისი სამეფოს მწერლები და უბრძანა მათ, რომ მიეწერათ წერილები თავისი სახელმწიფოს მთელი ხალხისათვის, რათა გამოცხადებულიყვნენ მთავრები, გამგებლები, წინამძღოლები, მეთაურები, მმართველები მეფესთან ქალაქ ვალარსაპატში. წერილები [აფხაზების მეფესთან და] ქართლის მეფესთან, წერილი ალანების მეფესთან, აუხსნა წერილში ყოველივე, რაც თავს გარდახდათ და უთხრა: ამიტომ სასწრაფოდ უნდა ჩამოხვიდეთ ჩემთან.“ აქ სტილზე დაკვირვება ცხადყოფს, რომ აშკარად გამოირჩევა სხვა წინადადებებთან თითქოს ერთგვარად დაუკავშირებელი წინადადება: „წერილები [აფხაზების მეფესთან და] ქართლის მეფესთან, წერილი ალანების მეფესთან“; ეს წინადადება ამოვარდნილია საერთო წყობიდან, თავის მხრივ ერთიანია, მთლიანია, შეკრულია, მაგრამ სხვა წინადადებებთან მიმართებაში არაბუნებრივად ზის; რომ ამოვიღოთ ეს წინადადება ტექსტიდან, მაშინ ყოველივე ბუნებრივ სახეს მიიღებს, — თრდატმა გადაწყვიტა გაქრისტიანება და წერილები მისწერა თავის ნახარარებს, უბრძანა, — სასწრაფოდ ჩამოდიოთ; არაბულ ტექსტში კარგად მოჩანს ჩანართი წინადადება, ბერძნული ტექსტი ამ შემთხვევაში ძალიან ახლოა არაბულენოვან ტექსტთან და სტილზე დაკვირვება იგივე დასკვნების გაკეთების საშუალებას მოგვცემს.

არაბულ ძეგლზე დაკვირვება საშუალებას გვაძლევს, დავაზუსტოთ, თუ როგორი იყო აგათანგელოსის უძველესი ქრონიკა. არაბულ ტექსტში, მას შემდეგ, რაც ნახარებთან თრდატ მეფის საუბრის, ხოლო შემდეგ სომხეთში წარმართულ ტაძართა ნგრევის დაწყების შესახებ არის მოთხრობილი, მას შემდეგ, რაც ნათქვამია, რომ სომხეთის ქალაქ ვალარსაპატში და მერე ქალაქ კ-ს-ტაწში წარმართული ტაძრები დაანგრიეს, როგორც ვნახეთ, ნათქვამია, რომ „ასევე მოიქცნენ აგრეთვე ლაზების, ქართლისა და ალანების მიწაზე და შეიქმნა ყველა მეფე ერთი აზრისა“... შემდეგ ნაჩვენებია, რომ გრიგორი ბრძანებდა ჯვრების აგებას, რომ მეფეებს უბრძანებდა, — მათაც, სანამ სამღვდელოებას მიიღებდნენ, თავიანთ ქვეყნებში ჯერ ჯვრები აეგოთ... თუ კი აგათანგელოსის უძველეს ნაწარმოებში რაიმე ეწერა სომეხ-ქართველთა შეხვედრის შესახებ, მაშინ უნდა მივიჩნიოთ, რომ მასში ცნობა ამ შეხვედრის შესახებ სომხეთში წარმართული ტაძრების დანგრევის ცნობის შემდეგ იყო მოტანილი; ჯერ ეწერა, რომ სომხეთში წმიდა გრიგორმა წარმართული ტაძრები დაანგრია და მათ ადგილას ჯვრები ააგო, შემდეგ კი ნათქვამი იყო, რომ წმიდა გრიგორმა წმიდა „ნუნესა“ და მირიან მეფის მიერ სომხეთში გაგზავნილ „სანდო კაცებს“ იგივეს გაკეთება ურჩია... როცა შემორჩენილ არაბულ ხელნაწერს ვუკვირდებით, გვექმნება შთაბეჭდილება, რომ აგათანგელოსის უძველეს ნაწარმოებში სწორედ ქალაქ ვალარსაპატსა და შემდეგ კი კ-ს-ტაწში საკერპოების დანგრევის ცნობის შემდეგ ეწერა იმის შესახებ, რომ სომხეთში წმიდა „ნუნესა“ და მირიან მეფის „სანდო კაცები“ ჩავიდნენ, რომ მათი საშუალებით წმიდა გრიგორმა წმიდა „ნუნეს“ შემოუთვალა, რომ ქართლშიც დაენგრიათ წარმართული ტაძრები და სამღვდელოების მოსვლამდე ჯვრები აეგოთ. ამის შემდეგ კი, როგორც ჩანს, ნაჩვენები იყო, რომ ქართველებმა თავიანთ ქვეყანაში მართლაც დაიწყეს წარმართულ ტაძართა ნგრევა... ვფიქრობთ, სიტყვები: „ასევე მოიქცნენ აგრეთვე ლაზების, ქართლისა და ალანების მიწაზე და შეიქმნა ყველა მეფე ერთი აზრისა“, — მცირეოდენი ცვლილებით სწორედ უძველესი რედაქციიდან მომდინარეობს, ამაზე მეტყველებს თუნდაც დასავლეთ საქართველოს ძველი, — მე-4 ს-ის დროინდელი სახელწოდება. საფიქრებელია, რომ აგათანგელოსის უძველეს რედაქციაში სწორედ სომხეთის ქალაქ კ-ს-ტაწში არტემიდეს ტაძრის დანგრევის ცნობას მოჰყვებოდა ამბავი წმიდა ნინოსა და მირიანის დელეგაციის წმიდა გრიგორ-

თან და თრდატთან შეხვედრის, ქართველთათვის წარმართულ ტაძართა ნგრევისა და მათ ადგილას ჯვართა აღმართვის რჩევის შესახებ და, როგორც არაბული ტექსტი მიგვანიშნებს, აქ ნათქვამი იყო, რომ ოთხი ქვეყნის მეფე შეიქმნა ერთი აზრისა, რომ იქნებოდნენ ქრისტიანენი, დაანგრევდნენ წარმართულ ტაძრებს და სამღვდელოების მოსვლამდე, ჯვრებს აღმართავდნენ. უძველესი ტექსტის შემდგომი დროის გადამწერებმა, როგორც ითქვა, ჩანს, ცნობები ნელ-ნელა შეცვალეს, როგორც ჩანს, დაიკარგა ზუსტი ცნობები არა მხოლოდ ქართლის მქადაგებლისა და მათი მეფის, არამედ, ალბანეთისა და ლაზიკის მქადაგებელთა თუ მეფეთა შესახებაც; შემორჩა ცნობა მხოლოდ იმის თაობაზე, რომ ამ ქვეყანათა ხელისუფალნი შეიკრიბნენ და შეთანხმდნენ საკერპოების ნგრევისა და ჯვრების აღმართვის თაობაზე; შემდგომში, ჩანს, ერთ-ერთმა გადამწერმა, — იმან, ვინც ქართლის მეფე სომხეთში თრდატის ნახარალებთან ერთად გამოძახებით გამოცხადებულად წარმოგვიდგინა, სომხეთში ჩასულებად წარმოგვისახა ალბანეთისა და ლაზიკის მეფეებიც, ამისათვის საკმარისი იქნებოდა რაიმე ცნობა იმის თაობაზე, რომ შეთანხმებაში მონაწილეობა ქართლისა და ალბანეთის ხელისუფლებამაც მიიღო, უმცირესი ნიუანსიც კი მისცემდა იმის საბაბს, რომ სომხეთში ჩასულებად წარმოესახა არა მხოლოდ ქართლის, არამედ, ლაზიკისა და ალბანეთის მეფეებიც; ყოველივე ამან კი გაზღაპრებული ისტორია მოგვცა, — ვითარება ისე წარმოჩნდა, რომ თრდატის დაძახილზე, როგორც მისი ქვეშევრდომები, ალბანეთისა და თვით ლაზიკის მეფეებიც კი ცხადდებოდნენ ხოლმე, რისი დაჯერებაც სრულიად შეუძლებელია მისთვის, ვინც IV ს-ის კავკასიის ისტორიას ოდნავ მაინც იცნობს. შემდგომში ერთ-ერთ გადამწერს წმიდა გრიგორი ჩრდილო კავკასიის მოქცევასთანაც კი დაუკავშირებია.

რაც შეეხება სამეულის შესახებ მომდევნო ჩანართების გაკეთებას, ეს ისტორიის გამყალბებლისათვის ერთი ჩანართის გაკეთების შემდეგ უკვე ადვილი საქმე იყო; მან თუ ერთხელ შეძლო მკითხველის იმაში დარწმუნება, რომ სამმა მეფემ თავის მოციქულად წმიდა გრიგორი აღიარა და აღთქმა დადო, — ესმინა მისი ქადაგებები, შემდეგ უკვე ადვილად შეძლებდა იმის მტკიცებასაც, რომ ალბანეთის, ქართლისა და ლაზიკის მეფეები შემდგომში მართლაც შეხვდნენ წმიდა გრიგორს და ნათელიც მისგან იღეს. ყალბი ისტორიის შემქმნელმა მეფეთა სამეული

მოიხსენია ჯერ იმ ადგილას, სადაც წმიდა გრიგორის დაბრუნებაზეა ლაპარაკი, ვითარება ისე დახატა, რომ თრდატ მეფეს წმიდა გრიგორთან შესაგებებლად თავის ხელქვეითებთან ერთად თან წაუყვანია სამი მეფე (არაბულ ტექსტში ერთ-ერთ მეფედ დასახელებულია „მალიქ ალ-რ-ვ-ს“; „რ-ვ-ს“ ჩვენ გავახმოვანეთ როგორც „რუ‘უხ“ და სიტყვები ვთარგმნეთ როგორც „ერისთავთა მთავარი“; * ეს არის ოფიციალური ტიტული, რომელიც ლაზიკის პატრიკოსს მე-7 საუკუნიდან მიეცა (ნარკვევები 1973: 18); ჟერარ გარიტის მართებული შენიშვნით, არაბული ხელნაწერის „მალიქ ალ-რ-ვ-ს“ „მალიქ ალ-ლ-ზ-ვ-ნ“-ს (ლაზთა მეფე) დამახინჯებულ ფორმაა (გარიტი 1946: 222); როგორც ჩანს, შემორჩენილი არაბული ტექსტის ავტორმა თავის წინარე ტექსტში, იმის გამო, რომ არაბული შრიფტით დანერგილი ეს სიტყვები საკმაოდ ჰგავს ერთმანეთს, „მალიქ ალ-ლ-ზ-ვ-ნ“-ს ნაცვლად შეცდომით ამოიკითხა „მალიქ ალ-რ-ვ-ს“, იფიქრა, რომ აქ ლაზთა მეფე თავისი ოფიციალური ტიტულით არის მოხსენიებული და ამიტომ ტექსტში დაამკვიდრა სიტყვები — „ერისთავთა მთავარი“); შემდეგ, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, სამი მეფე ნათლობის ეპიზოდშია მოხსენიებული: „წმიდა გრიგორიუსმა წამოიყვანა ხალხი და გაემართნენ მდინარე ევფრატზე, მათი რიცხვი იყო სამასსამოცდაათი ათასი: მეფე თირდატი, მეფე აფხაზთა, მეფე ქართლისა, მეფე ალანებისა, კრებული დარბაისლებისა. წმიდა გრიგორიუსი იდგა მდინარის პირას და სამი მეფე მასთან ერთად“... არაბული რედაქციიდან მოხმობილ ამ ეპიზოდებში სამი მეფის შემოყვანა ძალზე სქემატურ და არარეალურ შთაბეჭდილებას ტოვებს. ბერძნულ-არაბული რედაქციების გარდა, მეფეთა ეს განუყრელი სამეული ნათლობის ეპიზოდთან დაკავშირებით არცერთ ვერსიაში არ არის მოხსენიებული, აქ კი შემოყვანილია სამეული და ძალზე არარეალურად; — ძალზე ძნელი წარმოსადგენია, როგორ ახერხებდა ეს სამეული სულ ასე ერთად ყოფილიყო და თრდატის მიერ გამოძახებისთანავე მასთან

* ნ. მარს ეს სიტყვები ესმოდა როგორც „რუსთა მეფე“, რაც მრავალ გაუგებრობას ბადებდა. ივ. ჯავახიშვილს ამ საკითხზე მსჯელობისას „რუსთა მეფის“ ხსენების შემდეგ კითხვითი ნიშანი აქვს დასმული (ჯავახიშვილი 1979: 229); აქ რუსებზე არ არის ლაპარაკი. სიტყვა „რ-ვ-ს“-ში „ვაჟ“ — ის თავზე იგულისხმება ნიშანი „ჰამზა“ და ამიტომ გაუხმოვანებელ ტექსტში „რ-ვ-ს“ უნდა წავიკითხოთ როგორც „რუ‘უხ“ და არა — „რუხ“, რაც ნიშნავს „მთავრებს“ ან „ერისთავებს“ და არა — რუსებს. გაუგებრობა, ჩანს, გამოიწვია იმან, რომ კლასიკურ არაბულ ტექსტში სიტყვა „რა‘ს“ (მთავარი) მრავლობით რიცხვში უმეტესად ორი „ვაჟ“-ით გვხვდება ხოლმე, მაგრამ არის შემთხვევა, როცა ეს სიტყვა ერთი „ვაჟ“-ით არის წარმოდგენილი (მარგველაშვილი 1981: 13).

გაჩენილიყო. არაბულ და ბერძნულ რედაქციებში სხვა პირები საკმაოდ დამაჯერებლად არიან დახატულნი, ნაჩვენებია მათი ხასიათის სხვადასხვა მხარე, სამეული კი რეალურობის არავითარ ნიშანს არ ამჟღავნებს. ამკარაა, რომ სამეულის შესახებ ისტორიის შემთხვევლს თავის წინარე რედაქციებში არაფერი აქვს ნაკითხული მათზე, არ იცნობს მათ პიროვნებებს, ამიტომ წერს მხოლოდ სქემატური, არარეალური სამეულის შესახებ.

რაც შეეხება წმიდა გრიგორის მიერ ქართლში, ლაზიკასა და ალბანეთში სასულიერო პირთა გაგზავნის საკითხს (ადრეულ ტექსტებში რომ სასულიერო პირის ალბანიაში გაგზავნაზე იქნებოდა ლაპარაკი, ეს ალბათ, მტკიცებას აღარ საჭიროებს); უპირველესად გავარკვიოთ, — რა ერქვა ქართლში გაგზავნილ პიროვნებას, — იბირბზხუა თუ ირენარხოსი?

მისი სახელი, ცხადია, რომ, იყო ირენარხოსი, ირენარხე და არა — იბირბზხუა ან სხვა რამ მსგავსი. ჟერარ გარიტი „იბირბზხუას“ ირენარხეს დამახინჯებულ ფორმად მიიჩნევს და იგი სავსებით მართალია. „იბირბზხუა“ არის არაბული ტექსტის არაბულადვე გადამწერის შეცდომის შედეგი. არაბული „ბაჶ და „მოტ“, „ბაჶ და „ნუჶ“, „ზაჶლ“ და „რაჶ ერთნაირი მოხაზულობისაა, მათ ერთმანეთისაგან მხოლოდ წერტილთა განლაგება განასხვავებს; ჩანს, ტექსტის გადამწერმა წერტილები ერთმანეთში აურია, ამასთან, სიტყვის დასაწყისში „ალიფის“ შემდეგ ორი წერტილის ნაცვლად სამი წერტილის არსებობა იგულისხმა, ე. ი. „ალიფის“ მომდევნო ბგერად „ბაჶ წარმოიდგინა, ამიტომ წინარე, ამკარაა, რომ, — არაბულსავე რედაქციაში დაწერილი „აირინარხუა“-ს ნაცვლად, ამოიკითხა ისეთი სიტყვა, რომელიც არაბულ ტექსტში ასე დაამკვიდრა: — 'ბარბზხვ'... გარდა იმისა, რომ ეს სიტყვა შეიძლება გავიგოთ როგორც — „იბერთა შვილი“, სხვადასხვა გახმოვანებით აქ შეიძლება ამოვიკითხოთ: — „იბირ ბაზახუა“, „ბაზახვა“, „ბაძახუა“, ან თუნდაც, — „ბაძალუა“... ეს სიტყვა „იბერ აბაზხის“ ასოციაციასაც იწვევს; მაგრამ სრულიად უეჭველია, რომ **ამ პიროვნების ნამდვილი სახელი იყო ირენარხე, რაც ბერძნულმა ტექსტმა შემოგვინახა.**

ვინ იყო ირენარხოსი, რა მიზნით უნდა წამოსულიყო ქართლისაკენ, როგორ უნდა გავიგოთ ფრაზა, რომლის მიხედვითაც, ირენარხოსს მთელ ქართლში ეპისკოპოსების დადგენა ევალებოდა, უნდა გავიგოთ თუ არა ყოველივე მარტივად, — ისე, თითქოს წმიდა გრიგორმა ეს პიროვნება ქართლის ეპისკოპოსად დანიშნა

და მას, თავის მხრივ, მთელი ქართლის მასშტაბით ეპისკოპოსთა დანიშვნა დაავალა?

ამ კითხვებზე სწორი პასუხის გასაცემად გავიხსენოთ, რომ ხსენებული პერიოდში, ე. ი. IV ს-ის I ნახევარში ეპისკოპოსები კი არ ინიშნებოდნენ, არამედ, — ირჩეოდნენ; ამა თუ იმ საყდარში მოღვაწე სასულიერო პირები თავიანთ შორის ამოირჩევდნენ ხოლმე შესაფერისს და მას საყდრის წინამძღოლობას, — ეპისკოპოსობას ავალებდნენ; თუ ამის საჭიროებას უკვე გრძნობდნენ, საერთო პრობლემებიდან გამომდინარე, ირჩევდნენ ხოლმე მთავარეპისკოპოსსაც, ვისაც რამდენიმე ეპისკოპოსი ექვემდებარებოდა, ქმნიდნენ საეპისკოპოსოებს. დედაქალაქში მოღვაწე ეპისკოპოსს მიტროპოლიტი ეწოდებოდა.

არაბულ თხზულებაში არსად არ წერია, რომ „იბირბზხუა“ რომელიმე საყდარში მოღვაწე სასულიერო პირებს თავიანთ წინამძღვრად შეერჩიოთ და ეპისკოპოსად ეკურთხებიანოთ, წერია მხოლოდ, რომ წმიდა გრიგორმა მიტროპოლიტად „გახადა“ იგი; სოფრონისა და თომას შესახებაც ამგვარი სიტყვებია ნახმარი: „გახადა ეპისკოპოსად“... ძნელი მისახვედრი არ არის, რომ აგათანგელოსს ისეთი პიროვნებების შესახებ დაუწერია, რომლებსაც მხოლოდ წოდება ჰქონდათ ეპისკოპოსობისა, მაგრამ არ გააჩნდათ რეალური ხელისუფლება და რომლებიც IV ს-ის დასაწყისში საკმაოდ ბევრი იყვნენ. ისინი ქრისტიანობის ჩვეულებრივი მქადაგებელი მისიონერები იყვნენ, რომლებიც ერთი ქვეყნიდან მეორეში მიმოდოდნენ. IV ს-ში ეკლესიამ შემოიღო მიტროპოლიტის უხელისუფლებო წოდება (ლებედევი 1905: 202); ეს იმას ნიშნავდა, რომ პიროვნებას ჰქონდა წოდება, შეეძლო ქადაგება, სწავლება, მაგრამ არ იყო რომელიმე კათედრის გამგებელი, მის საქმეთა წარმმართველი, მატერიალურ პრობლემათა მეურვე და სხვა; მაგრამ იმის გამო, რომ იყო ნიჭიერი, ძლიერი ქადაგების შემძლე, ძლიერი მასწავლებელი, რომელიმე დამსახურებული მოღვაწისაგან ენიჭებოდა ეს წოდება, რაც საპატიო წოდებაც იყო და მისგან სხვათა განსწავლის უფლების მინიჭებასაც გულისხმობდა. ვფიქრობთ, ირენარხოსი, სოფრონი და თომა სწორედ ასეთი, — მხოლოდ წოდების მქონე მიტროპოლიტ-ეპისკოპოსები იყვნენ, ჰქონდათ ეპისკოპოსის წოდება, მაგრამ არ გააჩნდათ რეალური ხელისუფლება რომელიმე კათედრაზე, მათი საქმიანობა ძირითადად ქადაგებებით, დამოძღვრითა და სწავლებებით განისაზღვრებოდა, ისინი ერთი ქვეყნიდან

მეორეში მოსიარულე მისიონერები იყვნენ, ასეთი მისიონერი იმხანად ბევრი იყო... აგათანგელოსთან, ჩანს, ეწერა, რომ სამი ქვეყნის მეფეს რჩევა მისცა წმიდა გრიგორმა, ამ სამ ქვეყანას თავისი ზრუნვა არ მოაკლო; როგორც ქართულ წყაროთაგანაც ვნახავთ, ჩანს, მისიონერებს მრავალგან აგზავნიდა წმიდა გრიგორი, — აგათანგელოსს სამ ქვეყანაზე განსაკუთრებულად ჰქონია ყურადღება გამახვილებული.

რას ნიშნავს არაბული ძეგლის სიტყვები, რომელთა თანახმადაც, „იბირბზხუას“ ეპისკოპოსები უნდა დაედგინა მთელ ქართლში?

ჩვენ ძალიან მკაფიოდ უნდა გავაცნობიეროთ ერთი ფაქტი: **იმ დროს, როცა „იბირბზხუა“ ქართლში მოემგზავრება, აქ უკვე მოსულია მრავალრიცხოვანი სამღვდელოება, უკვე ცხოვრობენ ის მღვდლები, რომლებიც ეპისკოპოსებად უნდა მოევლინონ მთელ ქვეყანას; წინააღმდეგ შემთხვევაში გაუგებარია, როგორ ან ვისგან უნდა დაადგინოს „იბირბზხუამ“ ეპისკოპოსები მთელ ქართლში?** „იბირბზხუას“ ქართლში გამოემგზავრების დროს, რაც, ამ ვერსიის თანახმად, სულ ცოტა ნიკეის კრებამდე (325 წ) ხდება, ქართლში უკვე მოსულია სამღვდელოება და უკვე იწყება ეპისკოპოსების დადგინების, მათი არჩევისა და კურთხევის პროცესი. ერთი მხრივ, ესენი არიან ადგილობრივი ქრისტიანული თემებიდან გამოსული პიროვნებები და, მეორე მხრივ, ცხადია, — კონსტანტინე კეისრის მიერ გამოგზავნილი მღვდლები და დიაკვნები. კონსტანტინემ, როგორც „ქართლის ცხოვრებოდან“-დან ვი-ცით, ქართლში ორჯელ გამოგზავნა სამღვდელოება, პირველად გამოგზავნა „მღვდელი ჭეშმარიტი იოვანე ეპისკოპოსად და მის თანა მღვდელი ორნი და დიაკონნი სამნი“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 115), ხოლო მეორედ — „მღვდელი და ხურონი ფრიად მრავალნი“ (იქვე, 117); პირველი ჩამოსვლისას, როგორც ჩანს, მოხდა საეპისკოპოსოდ წარმოგზავნილი იოვანეს არჩევა და შემდეგ კურთხევა მასთან ერთად ჩამოსული ორი მღვდლისა და სამი დიაკვნის, აგრეთვე, — ადგილობრივ ქრისტიანთა მიერ (თუ ეფრემ მცირეს ვერწმუნებით, მთავარი ხელდამსხმელი ევსტათი ყოფილა... თუ ყოველივე ნიკეის კრებამდე მოხდა, მაშინ, ცხადია, როცა ქართველთა პირველი პატრიარქი აკურთხა, ევსტათი ანტიოქიის პატრიარქი ჯერ არ ყოფილა (იოანეს ევსტათის მიერ ხელდასხმულად მიიჩნევს ვახტანგ გოილძე); მეორე ჩამოსვლისას კი მთელ ქართლში იწყება ეკლესიათა

შენება და იქ გამწესებული მღვდლები ირჩევენ ეპისკოპოსებს. იმ დროს, როცა „იბირბზხუა“ ქართლში მოდის, აქ უკვე მოსულია მრავალრიცხოვანი სამღვდლოება, დაწყებულია მთელ ქართლში ეპისკოპოსთა არჩევის პროცესი.

რა როლი უნდა შეესრულებინა ამ დროს ქართლში „იბირბზხუას“, ანუ — ირენარხოსს? ცხადია, რომ იგი, როგორც გამოცდილი მოღვაწე, მომავალ ეპისკოპოსთა შერჩევასა და მათ განსწავლაში მონაწილეობის მიღებას შესთავაზებდა თანამემამულეებს, ქართლისა და სომხეთის ეკლესიათა მეგობრული ურთიერთობებისათვის იზრუნებდა...

სოფრონი და თომაც, ჩანს, მსგავსი მისიით იყვნენ გაგზავნილნი მეზობელ ქვეყნებში, ისინიც მისიონერები იყვნენ (თუმც, ჩვენთვის უცნობია, რა ღვანლი გასწავლა კავკასიის ქვეყნებში გაგზავნილმა ამ სამმა პიროვნებამ; ჩავიდნენ თუ არა, საერთოდ, ხსენებულ ქვეყნებში)... წმიდა გრიგორ პართელი, როგორც ჩანს, დიდად იღვწოდა არა მხოლოდ სომეხთათვის, არამედ, იმისათვის, რომ კავკასიის ქვეყნების ეკლესიათა შორის მეგობრული ურთიერთობა ყოფილიყო. შესაძლოა, ამითაც უნდა აიხსნას ის ფაქტი, რომ **წმიდა გრიგორი ქართველთათვის საყვარელი პიროვნება** იყო და ქართულ წერილობით წყაროებში მას ხშირად დიდი პატივისცემით იხსენიებდნენ.

ჩვენს მიერ ზემორე წარმოდგენილი მსჯელობის სიმართლეს რამდენიმე ძველი წყარო უფრო განამტკიცებს.

სომეხი ჟამთააღმწერლის — უხტანესის თანახმად, წმიდა გრიგორმა სხვადასხვა მხარეში სულ ოთხასი ეპისკოპოსი გაგზავნა. მისი თქმით, ამ ოთხასიდან ოცდაცამეტი **მოსაყდრე ეპისკოპოსი** ყოფილა, ხოლო დანარჩენები იყვნენ **უსაყდრო ეპისკოპოსები** (ადონცი 1905: 324). ვინ არიან უსაყდრო ეპისკოპოსები? ცხადია, — ისინი, ვისაც მხოლოდ წოდება აქვთ ეპისკოპოსობისა, მაგრამ არა — რეალური ხელისუფლება, რომელთა შესახებაც უკვე ვისაუბრეთ. ძნელი სათქმელია, რამდენად რეალურია უხტანესის მიერ დასახელებული რიცხვები, მაგრამ ჩანს, რომ უსაყდრო ეპისკოპოსები ბევრი ყოფილან.

ის ფაქტი, რომ წმიდა გრიგორი სხვა ქვეყნებში მქადაგებლებისა და მასწავლებლების გაგზავნით იყო განთქმული, ჩანს გრიგორ განმანათლებლის ცხოვრების ქართული რედაქციიდანაც: „განჰმზადნა შორის ქალაქისა და განანესნა მოძღვარნი და მასწავლელნი [...] და განვიდეს ქადაგნი ბრძანებითა გრიგოლი-

სადაც, რათა ყოველთა ქალაქთა მოიყვანებდენ მისსა შვილთა მათთა სომეხნი იგი და ასწავებდენ წერილსა და წურთასა საღმრთოთა წიგნთასა. ესრეთ უკუე არა ხოლო სომხითი გარეშეიცვა მის მიერ ქადაგებამან, არამედ, სპარსეთი და ასურეთი და მიდნი და რომელთა იგი უნონ უნოდიან. ამათ ყოველთაგანნი ტკბილსა მას უღელსა ქრისტესსა მოიყვანნა ერნი მრავალნი“ (ცხოვრება 1920: 43).

იმ აზრის განსამტკიცებლად, რომ წმიდა გრიგორის კათედრას კავკასიის სხვა ქვეყნების საეკლესიო კათედრები არ ექვემდებარებოდა, არაბული ძეგლიდან მოვიყვანთ კიდევ ერთ ადგილს, რომელიც ზემოთ უკვე დავიმონმეთ; ჯერ ნახსენებია ძალიან ბევრი მხარე, სადაც წმიდა გრიგორი ეპისკოპოსებს აგზავნიდა, შემდეგ წერია: „ასევე მრავალი ეპისკოპოსი გაგზავნა სხვადასხვა ქვეყანაში და ხალხებთან, ასევე გაგზავნა მოძღვრები, — ჭეშმარიტი სიტყვის სწავლების შემძლებელნი. რაც შეეხება [თავად] წმიდა გრიგორიუსს, მან ააშენა ოთხი საეპისკოპოსო არარატში, ვალარსაპატში, არტასატსა და დვინუსში და ისინი თავისი ტახტის ქვეშ მოაქცია; და იმ ქვეყნებს, რომლებიც მოვიხსენიეთ, იგი მზრუნველობდა, [იგი] ერთი ხანობა მზრუნველობდა მათ და დიდი სომხეთის მეფე თირდატს“... ტექსტის ამ ადგილის მიხედვით, წმიდა გრიგორს თვით სომხეთშიც მარტო ოთხი საეპისკოპოსო ექვემდებარებოდა, **სხვა ქვეყნებისა და მხარეების კათედრებთან კი მხოლოდ მეგობრობა აკავშირებდა.** თუნდ, დავუშვათ, რომ ზმნა — „აათა‘აჰადა“ უნდა გვეთარგმნა როგორც — „მოინახულებდა ხოლმე“, ძირითადი აზრი მაინც იგივე რჩება. საფიქრებელია, რომ ეს არის ადრეული რედაქციებიდან შემორჩენილი წინადადებები, რომლებიდანაც კარგად ჩანს, თუ როგორი ურთიერთობა იყო IV ს-ის დასაწყისში კავკასიის ქვეყნების ეკლესიათა შორის.

როგორც ვხედავთ, იმ წყაროთა თანახმად, რომლებიც უშუალოდ წმიდა ნინოს არ ეძღვნება, იმგვარი ისტორია ისახება ჩვენს თვალწინ, უეჭველი ხდება ქართლის მოქცევაში უმთავრესი ღვანლი სწორედ წმიდა ნინოს რომ მიუძღვის. ამის შემდეგ **„მოქცევად ქართლისად“ -ს ობიექტურობაში ეჭვის შეტანა სრულიად უსაფუძვლო ხდება.**

წმიდა ნინო, თუ მოვსეს ხორენაცის ვერწმუნებით, სომხეთში არ შესულა, იგი რიფსიმეანებს სომხეთის საზღვრებთან ჩამოსცილდა (ხორენაცი 1984: 177). ამასთან დაკავშირებით, ყურად-

ლებას გავამახვილებთ „წმიდა ნინოს ცხოვრებისეულ“ ერთ ეპო-
ზოდზე: როცა რიფსიმეანები აწამეს, ნინო „ეკალთა შინა ვარდი-
სათა“ დამალულა, ქართველთა მომავალი მოციქული შესჩივის
ღმერთს: „უფალო, უფალო, რად დამიტეობ მე შორის ასპიტთა
და იქედნეთა?“ და ასეთ პასუხს ღებულობს: „ესრეთ იყოს წარყ-
ვანებაიცა შენი, ოდეს-ეგე ეკალი, რომელი, შენსა გარემოს
არს, ყოველივე იქმნას ვარდის ფურცელ და სურნელ შენ მიერ“
(ძეგლები 1964: 115); აქ ისმება კითხვა, — რას ნიშნავს სიტყვები
„შენ მიერ“, როგორ უნდა აყვავდეს ვარდი წმიდა **ნინოს მიერ?**

როგორც ვნახეთ, წარმართთაგან დამალული ქართველთა
მომავალი მოციქული უფალს ეკითხება, თუ როდემდე დატოვებს
მას იგი „ასპიტთა და იქედნეთა შორის“; ძნელი მისახვედრი არ
არის, რომ „ასპიტებსა“ და „იქედნებში“ წარმართები იგულისხ-
მებიან; სიტყვა „იქედნე“ სახარებაშიც არის ნახსენები, — იოვანე
ნათლისმცემელი ასე მიმართავს ფარისეველთა და სადუკეველთ:
„ნაშობნო იქედნეთანო, ვინ გიჩუენა თქუენ სივლტოლაჲ მერმი-
სა მისგან რისხვისა?“ (მ. 3,7; იხ. ასევე — 12,34; 23,33; ლ. 3,7);
ასეთივე მეტაფორულობით უნდა გავიგოთ სიტყვები, რომელთა
თანახმადაც, „ეკალი“ „წმიდა ნინოს მიერ“ უნდა „იქმნას ვარდის
ფურცელ“, — აქ იგულისხმებიან წარმართები, რომლებიც ნინომ
უნდა მოაქციოს... **სხვაგვარად სრულიად გაუგებარია, — როგორ
უნდა გაიშალოს ვარდი წმიდა ნინოს მიერ...** წერილის ამ მონ-
აკვეთში სიახლეს არ ვამბობთ, — ამ შემთხვევაში ჩვენზე ადრე
გამოქვეყნებული მოსაზრების მხარდაჭერას გამოვხატავთ, —
სავსებით მართალნი არიან ქეთევან ბეზარაშვილი და ბერნარ
კული, როცა წერენ: „ცხადია, რომ „ბრძამლი მაყულისაჲ“ (იგივე
ეკლიანი ბუჩქი), სადაც ცხოვრობს ნინო და აღმართავს ჯვარს,
წარმოადგენს წარმართი ხალხის სიმბოლოს, რომელიც მან უნდა
მოაქციოს და გაანათლოს. /ამ სახეს ეხმაურება კიდევ ერთი სახე
ნინოს ცხოვრებიდან, რომელსაც ასეთივე ანტითეატური კონ-
სტრუქცია აქვს. აქ კიდევ უფრო ცხადია ურთიერთმიმართება
წარმართ ხალხსა და ქრისტიან განმანათლებელს შორის, რადგან
იგი იქვეა განმარტებული: მე დავშთი **ეკალთა შინა** ვარდისათა,
რამეთუ ვარდი და ნუში ყუაოდა მას ჟამსა“. ზეციური ხმა განუ-
მარტავს ნინოს ამ სიმბოლოს და მისი მისიის მნიშვნელობას:
„ოდეს **ეგე ეკალი**, რომელი შენსა გარემოს არს, ყოველივე იქმ-
ნეს **ვარდ** მენამულ და სურნელ შენ მიერ“ (კული, ბეზარაშვილი
2001: 68)... „ეკლები“ წარმართი ადამიანების სიმბოლოა.

ეს ეპიზოდი ისტორიოგრაფიისათვის ახალი ინფორმაციის მომცემი ხდება. ჩანს, რომ წმიდა ნინო წარმართთა შორის იმალება. მას ის წარმართები უნდა მალავდნენ, რომლებსაც შინაგანად აქვთ სიკეთე, მაგრამ რომლებშიც ჯერ „არ გაფურჩქვნილა“ ეს სიკეთე, სიკეთის ნაყოფი ჯერ არ გამოუღია მათ სულს, — ეს მხოლოდ **წმიდა ნინოს მიერ**, მასთან ურთიერთობის შემდეგ მოხდება. ეს ეპიზოდი 90-ე ფსალმუნთან ამჟღავნებს სიახლოვეს, — უფალი დაიცავს წარმართთა შორის მყოფ ნინოს საშიშროებისაგან („ასპიტა და ვასილისკოსსა ზედა ხკდოდი და დასთრგუნო შენ ლომი და ვეშაპი“, — 90, 13)...

შესაძლებელია, თუ არა, — დაზუსტდეს, — **კონკრეტულად სად იმალება ნინო?** ხსენებული ქართული წყაროების თანახმად, თითქოს სრულიად ნათლად გამომდინარეობს ის აზრი, რომ წმიდა ნინო თრდატ მეფის „სამოთხეში“, ბაღში, შესულა, სადაც შემდეგ აწამეს რიფსიმეანები და ნინო კი „ვარდის ბუჩქში“ დამალულა; ასეთ შემთხვევაში საფიქრებელი ხდება, რომ უშუალოდ შესწრებია ნეტარი ნინო რიფსიმეანთა წამებას და მისი დამალავი წარმართებიც ძალიან შორს არ ყოფილან, ვიტყვიტ ასე, — მოვლენათა ცენტრიდან. მოვსეს ხორენაცის მიხედვით კი, როგორც ითქვა, წმიდა ნინო არ შესულა სომხეთში, არამედ, — მეგობრებს სომხეთის საზღვრებთან ჩამოცილდა (ხორენაცი 1984: 177); ამ შემთხვევაში უნდა ვიფიქროთ, რომ ნინო რიფსიმეანელთაგან დაცილებულა მაშინ, როცა მის მეგობრებს აწამებდნენ და, რადგან, როგორც მათთან ერთად ნამყოფს, ასევე მოელოდა საშიშროება, იგი, შესაძლოა, სომხეთის საზღვრებიდან არცთუ ძალიან დაცილებული, ადგილობრივ წარმართებს დაუმაღავთ. თუკი ამ აზრს გავიზიარებთ, მაშინ „წმიდა ნინოს ცხოვრების“ დადგენილ, — შატბერდულ და ჭელიშურ ტექსტებში პუნქტუაციის ნიშნების გადაადგილება გახდება საჭირო, — ამ შემთხვევაში ტექსტი ასე უნდა დადგინდეს: „წარმოვემართენით და გამოვედით არეთა სომხითისათა. სამოთხესა მას შინა თრდატ მეფისა იგინი იმარტყლნეს მასვე თუესა პირველსა, დღესა პარასკევსა, ხოლო მე დავრჩი ეკალთა შინა ვარდისათა“.

ე. ი. ტექსტიდან ისეთი აზრი უნდა გამოვიტანოთ, რომ ნეტარი ნინო სომხეთის მხარეებისაკენ, სომხეთის საზღვრებისაკენ („არეთა სომხითისათა“) წარმომართულა, მაგრამ თრდატ მეფის ბაღში და, საერთოდ, სომხეთში, არ შესულა და სომხეთის საზღვრებთან ახლოს მყოფი მართლაც ადრევე ჩამოცილებია მე-

გობრებს. ასეთ შემთხვევაში მოვსეს ხორენაცისთან და ქართულ წყაროებში შემონახული ცნობები ერთმანეთთან თანხმობაში მოდის. შატბერდულ-ჭელიშურის წინარე რედაქციებში ეს აზრი უფრო გამართული წინადადებებით იქნებოდა გამოხატული.

არ არის შეუძლებელი, რომ რეალურ ეკლის ბუჩქთან დაკავშირებული ფაქტი მართლაც მოხდა, რომ ერთ-ერთი დევნის დროს წინომ რეალურად გამოიყენა ეკლიანი ბუჩქები სამალავად, ისიც არ არის საეჭვო, რომ მირიან მეფის ბაღში რეალური „მაყვლოვანი“ იყო წინოს საცხოვრისის გარშემო, მაგრამ ჰაგიოგრაფები ფაქტებს ხშირად იმგვარად გადმოგვცემენ ხოლმე, რომ ამ ფაქტებმა მოვლენათა განზოგადების საშუალება მოგვცეს და სახისმეტყველურად სხვა მოვლენებზეც მიგვანიშნოს.

სომხეთში წმიდა წინოს შესვლასა თუ არშესვლასთან დაკავშირებით შეიძლება შემოგვეკამათონ, — გვითხრან, რომ „წმიდა წინოს ცხოვრებაში“ გარკვევით არის ნათქვამი, თუ როგორ ხედავდა „ვარდის ბუჩქში“ დამალული წინო რიფსიმეს, გაიანესა და სხვა ასულების მოკვდინებას.

მაგრამ აქ უნდა გავითვალისწინოთ ერთი გარემოება, — წინოს ცხოვრების“ შატბერდულ და ჭელიშურ რედაქციებში წმიდა წინოს **სულიერი ხილვის შესახებ არის ლაპარაკი**, — წინო გვიამბობს, თუ როგორ იხილა ზეცად აღმავალი სულები წამებულები-სა... წმიდა წინო ამბობს, რომ იხილა, თუ როგორ აღიოდნენ ცათა სიღრმეში წამებული ასულები, როგორ იყო ამ დროს წარმართთაგან დამალული „ეკალთა“ შორის. ჩანს, იგულისხმება, რომ წმიდანმა შეიტყო და სულიერი მზერით იხილა, თუ რა გარდახდა თავს მის მეგობრებს; ჰაგიოგრაფიულ თხრობაში სიზმარი, ცხადი, სულიერი ხილვა, ფიზიკური მოვლენა, — ყველაფერი ერთ მთლიან რეალობად წარმოიდგინება და ეს გარემოება აუცილებლად უნდა იქნას გათვალისწინებული, თუკი ჰაგიოგრაფიიდან ისტორიული ფაქტების მოპოვებას ვესწრაფვით.

არაბულ-ბერძნული ძეგლების შესწავლის შემდეგ „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს საისტორიო მნიშვნელობა უფრო იზრდება, — ამ წყაროების კრიტიკული შესწავლის შემდეგ დასტურდება, რომ სწორედ წმიდა წინო არის ქართველთა მოციქული. „წმიდა წინოს ცხოვრება“ ძალზე ფასეული ძეგლია როგორც საისტორიო, ისე წმიდად ლიტერატურული თვალსაზრისით...

ბოლოს ამ ძეგლის რედაქციათა ურთიერთმიმართების საკითხსაც შევეხებით.

„წმიდა ნინოს ცხოვრება“ XII ს-ში გადაუმეტაფრასებიათ; ანდერძში ამ რედაქციის ავტორად მოხსენიებულია „ბერი არსენი“.

XIII ს-ში „ბერი არსენის“ ნაშრომის საფუძველზე უცნობ ავტორს სხვა რედაქცია შეუქმნია. არსენმა ქართველთა განმანათლებლის ცხოვრების აღმწერი ტექსტები საკმაოდ შეცვალა, რადგან მიაჩნია, რომ ძველ რედაქციებში ქართლის მოქცევის ისტორია „თანაღრეულად სწერია“, — „რომელიმე თვთ მის წმიდისაგან მითხრობილად, რომელიმე მეფისა მირიანისაგან, სხუად იაკობ მღვდელისაგან, სხუად აბიათარისაგან, სხუად კუალად სიდონიასგან, გარნა წინაა უკუანა და უკუანაა წარ“ (ძეგლები 1971: 51). ავტორის აზრით, „წმიდა ნინოს ცხოვრების“ ძველი რედაქცია („მოქცევაა ქართლისაა“-ს მეორე ნაწილი), თუ თანამედროვე ტერმინით ვიტყვი, კომპოზიციურად გაუმართავი, ამდენად, — „მკითხველთათვის ფრიად საწყინო იყო და მსმენელთათვის უკმარ და ვერ საცნაურ“ (ძეგლები 1971: 51). ეკლესიაში საკითხავად, ასევე, გამოუყენებლად მიუჩნევიათ ლეონტი მროველის მიერ „მეფეთა ცხოვრებაში“ შეტანილი „ცხოვრება წმიდა ნინოსი“ და ამიტომ შექმნილა მეტაფრასული რედაქცია.

არსენის სიტყვები უპირველეს ყოვლისა, ალბათ, „მოქცევაა ქართლისაა“-ს მეორე ნაწილის ე. წ. ჭელიშურ რედაქციას გულისხმობს, რომელიც XIV ს-ის (ქრესტომათია 1946: 215) ხელნაწერმა შემოგვინახა. ერთი შეხედვით, სწორედ ეს რედაქცია ტოვებს ისეთ შთაბეჭდილებას, რომ „წინაა“ უკან არის მოქცეული და „უკუანა“ წინ. შესავალი შატბერდული რედაქციის (X ს.) მსგავსად იწყება: „და ოდეს-იგი წმიდამან სრბაა თჳსი აღასრულა სარწმუნოებასა“ ზედა წმიდისა სამებისასა ნეტარმან დედაკაცმან ნინო, რომელი გუექმნა მახარებელ გულთა ჩუენთა და ემბაზ სულთა და ჳორცთა ჩუენთა, გუაჴნყა ჩუენ მამაკაცებრ ერთარსებაა წმიდისა სამებისაა“ (ძეგლები 1964: 98)... საუბარია წმიდა ნინოს ღვანლზე, ნათქვამია, რომ მან „განაშუენა ჩრდილოდ ესე ქუეყანაა“ და „არწმუნა ყოველთა“ სამება, რომ ქრისტესია „სუფევაა უკუნითი უკუნისამდე და მერმეცა, ამენ“ (ძეგლები 1964: 99). შემდეგ უეცრად „სოჯი დედოფლის“ შესახებ იწყება თხრობა: „და იყო მათეე ჟამთა შინა მირიან მეფისათა, რაჟამს მოინათლა სოჯი დედოფალი და მის თანა მთავარნი მრავალნი ჳელსა შინა ნინოსსა ბოდს შინა“ (ძეგლები 1964: 98); შემდეგ წერია: „გუაკურთხენ, მამაო, ამენ!“ — და იწყება თხრობა იმის შესა-

ხებ, თუ როგორ „აღიძრა შურითა საღმრთოთა და სურვილითა სიონისა კათოლიკე ეკლესიისათა“ სოჯი დედოფალი; როგორ წარმოემართა მცხეთისაკენ თაყვანისცემად „წმიდისა სიონისა და წმიდისა მახარებელისა, მოციქულთა სწორისა ნინოჲსა“ (ძეგლები 1964: 98). გარკვევით არ არის ნათქვამი, თუ რომელი ქვეყნის დედოფალია „სოჯი“. იგი გზაში აღთქმას დებს, რომ დაბა ბოდი ღმერთს, ეკლესიას, უნდა შესწიროს. ეტლის გვერდით ფეხშიშველი მოდის. მდინარის გამოღმით მდგარან „მთავარეპისკოპოსი და ყოველი ერი“ (ძეგლები 1964: 100), რომელნიც დედოფალს აჩერებდნენ, — სურდათ, მისკენ გადასულიყვნენ, მაგრამ დედოფალი, სახედარზე ამხედრებული, თვითონ გადმოსულა მათთან მეორე ნაპირზე, სადაც, სასულიერო პირთა გარდა, დახვდნენ „მეფენიცა და სალომე უჟარმოელი დედოფალი“ (ძეგლები 1964: 100), ასევე, — „დედოფალი“ პეროჟავრი. ყველას ეკლესიაში ულოცნია. სოჯიმ მეფესა და მთავარეპისკოპოსს წმიდა ნინოს წერილი მისცა, — სანამ მეფესთან ჩამოვიდოდა, მანამდე, თურმე, ბოდში წმიდა ნინოსთან იყო ნამყოფი („უნინარეს მიწვეულ იყო მუნ წინაშე წმიდისა ნინოჲსა“). წმიდა ნინო მეფეს წერილით ატყობინებს, რომ მოვლო მრავალი მხარე და ბევრი წარმართი მოაქცია. შემდეგ წერს: „ხოლო მე ესერა მოვინიე ქუეყანასა კუხეთისასა და დაბასა ბოდისასა. და ან ჳსენებულმცა არს დედოფალი ეგე სოჯი, რამეთუ აღიძრა ეგე შურითა საღმრთოთა დაღენად კერპთა და მოქცევად ერისა მათისა საერისთავოჲსა. და წარავლინნა მსწრაფლ სივნიეთად ძმისა და ასულისა და გუასპურაგნად სტერეონისსა. და მოიყვანნა იგინი და ნათელს-იღეს ყოველთა ბოდს შინა და იცნეს ღმერთი“ (ძეგლები 1964: 101). და წმიდა ნინო ამცნობს მეფეს, რომ თავისი აღსასრულის ჟამი მოვიდა, ეუბნება: — „მე დღესა დაულამდები“ (ამ სიტყვების მაღალპოეტურობაზე ყურადღება რევაზ სირაძეს აქვს გამახვილებული) — და სთხოვს, გაუგზავნონ მას მწყემსთმთავარი.

აღწერილია, თუ როგორ ტიროდა ყველა და აღიდებდა ღმერთს, როგორ მოუწოდა აბიათარ მღვდელს „ასტირონ მთავარმან გუასპურაგნელმან ფარულად“ და ჰკითხა, თუ როგორ მოინათლა იგი, — ყოფილი ჰურია. ნაჩვენებია, რომ აბიათარმა უქადაგა მას, რომ „ასტირონ“ მთავარი (მისი სახელი ზოგჯერ მოხსენიებულია როგორც — „ასტრიონ“) „აღიდებდა ღმერთსა ყოველთა საკვირველებათა მისთათჳს“ (ძეგლები 1964: 104).

შემდეგ ჭელიშურ რედაქციაში უეცრად „დედოფალ სოფის“ შესახებ თხრობა წყდება და საქადაგებლად წმიდა ნინოს მიმოსვლაზე, ბოდში ჩასვლასა და მის იქ დასწევებაზე იწყება საუბარი: „და ვითარცა მოვლო წმიდამან და სანატრელმან ნინო სანახები ესე ქართლისაჲ“... — და შემდეგ ეს ტექსტი ძირითადად ემთხვევა „მოქცევაჲ“-ს მეორე ნაწილის შატბერდულ რედაქციას, — ნათქვამია, რომ წმიდა ნინო „მიიწია ქუეყანასა კუხეთისასა, დაბასა, რომელსა ჰრქვან ბოდისი“... ნინოსთან მრავალი მორწმუნე შეიკრიბა; სალომე უჯარმელი და პეროჟავრ სივნიელი, ასევე, — „ყოველნი მთავარნი“ ნინოს თავისი ცხოვრების მოყოლას ევედრებოდნენ. სანამ ნეტარი ნინოს თხრობა დაიწყება, ნათქვამია, რომ „მსწრაფლ მოიხუნეს სანერელი“ (იგულისხმება, რომ — სალომემ და პეროჟავრმა) და წმიდა ნინოს მონათხრობის ჩაწერას შეუდგნენ. ნეტარი ნინო პირველ პირში საუბრობს, — იგი მშობლების, თავისი ბავშვობის, ქართლში შემოსვლის შესახებ გვიამბობს. შემდეგ წმიდა ნინოს თხრობა წყდება და ქართლის მოქცევის ამბავს, ასევე, პირველ პირში მისი მოწაფეები: სიდონია, აბიათარ და იაკობ მღვდლები აგრძელებენ. ბოლოში ჩართულია „ნიგნი, რომელი დაწერა მირიან მეფემან ქართლისამან ჟამსა სიკუდილისა მისისასა“ (ძეგლები 1964: 157), მისი ანდერძი — შვილისათვის დაწერილი (ძეგლები 1964: 162). მეფე მოგვითხრობს, თუ როგორ გაანათლა იგი წმიდა ნინომ. დიდი წუხილით არის საუბარი ნეტარი ნინოს აღსრულებასა და მის დაკრძალვაზე. მეფის ანდერძის წინ მოთავსებულია იაკობ მღვდლის მიერ მოთხრობილი — „ჯვარი პატიოსანის აღმართვის ისტორია“. აქვე იაკობი გვამცნობს, თუ როგორ გაემართა წმიდა ნინო საქადაგებლად, — „ხარებად პირუტყუთა სახეთა მათ კაცთა და შემუსრვად კერპთა მათთა. ხოლო მცხეთას შინა დაუტევა მღვდელი აბიათარ ჰური, რომელი-იგი იყო მეორე პავლე“ (ძეგლები 1964: 152). შემდეგ წერია, რომ ჰურიანი აიძულებდნენ „მეფესა, რათა არა შეძრან ბაგინი იგი, ვიდრელა არა გამოჩენილ იყო ახალი მადლი ქუეყანასა ამას, ტაძარსა მას შინა იყო სახელი საუკუნოსაჲ მის“ (ძეგლები 1964: 152).

შატბერდულ ტექსტს ჭელიშურისაგან (ლაპარაკია ვრცელ რედაქციაზე), ცალკეული ადგილების განსხვავებულობისა და, ზოგიერთ შემთხვევაში, ნაკლებოვანების გარდა, ძირითადად, ის განსხვავებს, რომ მასში „მირიანის ნიგნის“ წინ ჩართულია „ჯვარი პატიოსანის აღმართვის ისტორია“ (ძეგლები 1964: 153-

157). თუ სოჯი დედოფლის ისტორიასა და ნმიდა ნინოს წერილს არ მივიღებთ მხედველობაში, თითქმის მსგავსია შესავალიც (ძეგლები 1964: 98)... მსგავსია სხვა ადგილებიც...

არის თუ არა ჭელიშური ან შატბერდული ტექსტები გაუმართავი? მათ შინაგან მხარეს თუ დავაკვირდებით, ასეთი შთაბეჭდილება მაშინვე გავგიქრება. „ნმიდა ნინოს ცხოვრება“ კომპოზიციურად კარგად ჩამოყალიბებული ნაწარმოებია, რაც მშვენივრად აქვს წარმოჩენილი თავის ნაშრომში მარინა ჩხარტიშვილს (ჩხარტიშვილი 1987: 12); ქართლის მოქცევის ისტორიას სხვადასხვა პირი გვიამბობს. თხრობის სიუჟეტური ხაზი გამართულია. წიგნის ავტორებად თავად ნმიდა ნინო და, მასთან ერთად, ქართველთა მოქცევის ისტორიის სხვა მთხრობელები და ტექსტთა სხვა ავტორები გვევლინებიან. ძეგლში შეტანილია მირიან მეფის „წიგნი“ თავისი მოქცევის შესახებ, რაც შატბერდულ-ჭელიშურმა რედაქციებმა ნაწარმოების მთლიანი ტექსტიდან გამოყოფილად შემოგვინახა და რომელიც, როგორც ამ წერილის სათაურიდან ჩანს, მირიანმა თავისი აღსასრულის ჟამს ჩასაწერად მთავარეპისკოპოსს უკარნახა და სალომე უჯარმელს მისცა (ძეგლები 1964: 157). სალომე უჯარმელი, — ყოველივეს „მეცნიერი“, როგორც ტექსტებიდან ჩანს, **ყოფილა ერთ-ერთი რედაქტორი** „ნმიდა ნინოს ცხოვრებისა“, რაც შეეხება საბოლოო რედაქციას, იგი ტექსტს იმან გაუკეთა, ვინც სალომეს ქართლის მოქცევასთან დაკავშირებული ყველა მოვლენის მცოდნე, — „მეცნიერი“ უწოდა. „ნმიდა ნინოს ცხოვრების“ შემდგენელთა მიზანი ის არის, რომ ნაწარმოებში თხრობის სწორხაზობრივი სიუჟეტი არ დაირღვეს. სხვადასხვა პიროვნებამ ქართლის მოქცევასთან დაკავშირებული ერთი ან რამდენიმე ამბავი უნდა მოგვითხროს. შეიძლება თხრობისას ამ მოვლენებისაგან ქრონოლოგიურად საკმაოდ დაშორებულ ამბებზე გადაიტანოს სიტყვა, ზოგმა, შესაძლოა, პირადი განცდები გადმოსცეს, სხვისი ნათქვამი გაიმეოროს, მაგრამ ყველა ამბავი და ტექსტი იმგვარად უნდა იქნას გამოყენებული, რომ თხრობის მთლიანი სიუჟეტური ხაზი და, საერთოდ, — ნაწარმოების კომპოზიცია გამართული იყოს. მართალია, ტექსტებში ჯერ ნინოს დასწრეულებახეა ლაპარაკი და მხოლოდ ამის შემდეგ იწყება მისი ბავშვობისა და ქართლში შემოსვლის ამბების გადმოცემა, მართალია, ქართლის მოქცევის ისტორიას სხვადასხვა პიროვნება გვიამბობს, მაგრამ თხრობა სავსებით გამართულია და ნაწარ-

მოებს სწორედ ასეთი შესავალი ანიჭებს მომხიბვლელობას.

როგორც აღვნიშნეთ, ჭელიშური ტექსტის დასაწყისში საქადაგებლად ნეტარი ნინოს მიმოსლვაზეა ლაპარაკი, შემდეგ სოჯი დედოფალზე იწყება თხრობა, სოჯის ეპიზოდის ბოლოს კი ისევ ნინოს მიმოსლვაზე გრძელდება საუბარი. მიუხედავად ამისა, არ არსებობს საფუძველი მივიჩნიოთ, რომ სოჯის ეპიზოდი ტექსტში მოგვიანებით არის ჩართული (ამ საკითხზე იხ. ახალი ვარიანტი: 1-2; — იხ. შენიშვნა 2...), გამართულ კომპოზიციას არც სოჯის ეპიზოდი არ არღვევს, პირიქით, — ეს ეპიზოდი ძალიან უხდება ნაწარმოებს, მისი ორგანული ნაწილია; მეტიც, — ვფიქრობთ, კომპოზიციურად ყველაზე უფრო გამართული — ჭელიშური რედაქციაა.

ჭელიშური, — ვრცელი რედაქციის დასაწყისში, როგორც ვნახეთ, ნათქვამია, რომ „ნეტარი და სანატრელი ნინო“, „რომელი გუექმნა მახარებელ გულთა ჩუენთა და ემბაზ სულთა და კორცთა ჩუენთა“ [...], არა დააყენა დედობრივმან ბუნებამან“... შემდეგ მთხრობელი თავად წმიდა ნინოს მიმართავს: „არცა უძლურებამან კორცთამან დაგაბრკოლა გზათა მათ სლვად ფიცხელთა და ძნელთა“ (ძეგლები 1964: 98); ავტორი დასძენს: „ვითარცა დედაკაცსა ვისმე შვილთ-მოყუარესა წარჰპარა ვინმე შვილი საყუარელი [...] და სიყუარულისა მისისაგან აღიძრის და განმარტნის, ვითარცა ორბმან ფრთენი თჳსნი და ბრალეებით რბინ და ეძიებნ და ჰკითხავნ ყოველთა მოგზაურთა გზასა მის ქუეყანისასა, სადა-იგი უწყებულ არს ყოფად შვილისა თჳსისა, ეგრეთვე წმიდაი ესე და სანატრელი დედაკაცი იკითხვიდა ქალაქსა ამას ჩუენსა და ეძებდა ჳსნასა სულთა ჩუენთასა“ (ძეგლები 1964: 98)...

საოცარი დინამიკით არის აქ ყოველივე აღწერილი, თითქოს ყველაფერი ამოძრავებულა, თითქოს ვგრძნობთ, თუ როგორი დიდი მადლი მოდის ქართლისაკენ.

მოისწრაფვის ნეტარი ნინო, მოდის მცხეთისაკენ, ისე მოილტვის ჩვენსკენ, როგორც დაკარგული შვილებისაკენ დედა, როგორც წარწყმედილი ცხვრისაკენ კეთილი მწყემსი...

საკითხავის ამ ნაწილში თხრობის ეს ძალუმი დინამიკა იმისათვის არის გამოყენებული, რომ მთელი არსებით შევიგრძნოთ, როგორი დიდი მაცოცხლებელი სულიერება მოედინება „ჩრდილოეთის ქვეყანისაკენ“.

ავტორი გვიხატავს ჩვენსკენ მომავალ წმიდა ნინოს, რომე-

ლიც „არა დააყენა დედობრივმან ბუნებამან, არცა უძლურებამან ჯორცთამან“ დააბრკოლა „გზათა მათ სლვად ფიცხელთა და ძნელთა“ და წიგნის ყურადღებით კითხვის შემთხვევაში ისეთი შეგრძნება გვეუფლება, რომ მადლი, სინათლე, აღმადგინებელი სულიერება ჩვენშიც ძალიან ძლიერად შემოდის.

ქართლისაკენ განმაცხოველებელი სულიერების წამოსვლა ბრწყინვალედ აქვს დახატული ავტორს. მაგრამ საჭიროა გვიჩვენოს, რომ ადამიანი თვითონაც დიდი ძალით, — ღვთისაგან აღძრული შთაგონებით უნდა ისწრაფოდეს მასთან წამოსული განმაცოცხლებელი სულიერებისაკენ, უნდა მიეგებოს მისთვის მომავალ მადლს; და სწორედ ყოველივე ამის ჩვენება აქვს დასახული მიზნად ავტორს მაშინ, როცა გვიაზრობს, თუ როგორ „აღიძრა შურითა საღმრთოფთა და სურვილითა წმიდისა სიონისა კათოლიკე ეკლესიისათა [...] დედოფალი ეგე სოჯი“ და როგორ „წარმოემართა ხილვად და თაყუანისცემად წმიდისა სიონისა და წმიდისა მახარებელისა, მოციქულთა სწორისა ნინოსა“ (ძეგლები 1964:99). მოისწრაფვის წმიდა ნინო ქართლში და მთელი არსებით მიიღღვავს მისკენ დედოფალი სოჯი...

შინაგანია ის დინამიკა, ნაწარმოებში რომ იგრძნობა. წყალი ადიდებულა, იგი თითქოს წინ ეღობება სოჯის. სანამ მდინარეზე გადავიდოდა, დედოფალი „ტირილით იარებოდა კიდესა მდინარისასა“ (იქვე) (როგორ ჰგავს ამ ადგილს ხალხური ლექსი: „იარებოდა დედაი“...); გაოცებულია ამ დედოფლის მაყურებელი ხალხი (ძეგლები 1964: 100). დედოფალი ადიდებულ მდინარეზე გადადის, მშვიდობით აღწევს მეორე ნაპირს და შემდეგ ყველანი ეკლესიისაკენ მიემართებიან...

ზემოთ ვნახეთ, რომ ნეტარი ნინოს წერილში ქართლის სხვადასხვა მხარეში მიმოსლვაზეა ლაპარაკი: „მოვლე სანახები ქართლისაჲ“, „მოვიწიე ქუეყანასა კუხეთისასა“, — დინამიურია თხრობა, ღვთაებრივი მადლი თითქოს ქვეყნის ყველა მხარეს, იქით-აქეთ, მთელ სამეფოში მიმოედინება. ნაწარმოებში ნათქვამია, რომ სოჯიმ „წარავლინა მსწრაფლ სივნიეთად ძმისა და ასულისა და გუასპურაგნად სტერეონისა და მოიყვანა იგინი“; სტერეონ („ასტირონი“) მთავარი აზიათარ მღვდელს თავისთან მოუწოდებს, რათა მისგან განათლება მიიღოს... წმიდა ნინო ბრძანებს: „მოვიდეს დედოფალი ესე სოჯი“, „მოაშურევიტ ჩემდა წმიდაჲ ეგე მამადმთავარი“, — სულ მოძრაობა, მიმოსვლის სურათები იხატება ირგვლივ...

სოჯის ეპიზოდის დასასრულს წერია: „ვითარცა მოვლო წმიდამან და სანატრელმან ნინო სანახები ესე ქართლისაჲ“ (ძეგლები 1964: 104) — და შემდეგ თხრობა უკვე შატბერდული ტექსტის მსგავსად გრძელდება, — ნათქვამია, რომ ნეტარი ნინო „მიიწია ქუეყანასა კუხეთისასა, დაბასა, რომელსა ჰრქვან ბოდისი, დასნეულდა სნეულებითა“ (ძეგლები 1964:104). სიტყვები: „მოვლო [...] სანახები ესე ქართლისაჲ“ — პირდაპირ ეხმიანება ნინოს მიერ წერილში ნათქვამს: „მე მოვლე სანახები ქართლისაჲ“, — უშუალო, ორგანული კავშირი მყარდება თხრობის ზედა ნაწილთან.

ვფიქრობთ, სრულიად ნათლად ჩანს, თუ რა ძლიერი ექსპრესიით არის ეს ტექსტი დანერგილი და როგორი სიღრმისეულობითაა ერთმანეთთან დაკავშირებული სხვადასხვა ეპიზოდი, თხრობა ბუნებრივი და თანამიმდევრულია. საკითხავი მქადაგებელს, მოციქულს ეძღვნება და ნაწარმოები ისეა დანერგილი, რომ, სანამ უშუალოდ ნინოს ცხოვრების გადმოცემა დაიწყებოდა, ავტორს საჭიროდ მიაჩნია, ჯერ ის დაგვიხატოს, თუ როგორი მაღლი დატრიალებულა ნეტარი ნინოს ქართლში შემოსვლით. მოდიოდა იგი და მისკენაც ისწრაფვოდნენ. მშვენიერია ორი ეპიზოდის შეპირისპირება: — ქართლში მომავალი ნინო და მის მიერ მოგვრილი მაღლისაკენ მსწრაფველი სუჯი; მცხეთაში მომავალი ნეტარი ნინო შვილდაკარგულ, შვილის მაძებარ დედას ჰგავს, როგორც ბავშვი დედის ძუძუსკენ, ისე ილტვის ნინოსკენ, ასევე, მცხეთაში მიმავალი დედოფალი სოჯი. სხვადასხვა დროს მომხდარი ამბებია აქ აღწერილი, მაგრამ ურთიერთშემხვედრი მოძრაობის დახატვით ავტორი ქმნის ეფექტს, რომ ერთმანეთისაკენ ისწრაფოდნენ წმიდა ნინო და მისი „დაკარგული შვილები“, ამ შემთხვევაში, — „სოჯი დედოფალი“. საინტერესოა, რომ, როცა ავტორი „სოჯის“ მცხეთისაკენ მომავალად გვიხატავს, მაშინ ნინო მცხეთაში არ არის, — ბოდში იმყოფება. თითქოს ურთიერთშემხვედრი მოძრაობის ეფექტი არ უნდა შეიქმნას. მაგრამ ამ ეფექტს მაინც აღწევს ავტორი, რადგან მკითხველისათვის გასაგებია, რომ მცხეთისა და სვეტიცხოველისაკენ სწრაფვა წმიდა ნინოს სულიერებასთან მიახლოების სურვილსაც ნიშნავს. რათა ეს კარგად გვაგრძობინოს და ურთიერთშემხვედრი მოძრაობის ეფექტიც დიდოსტატურად შექმნას, ავტორი ასეთ, — მოულოდნელ წინადადებასაც კი წერს: — მცხეთისაკენ „დედოფალი იგი სოჯი წარმოემართა ხილვად და თაყუანის-ცემად წმიდისა სიონისა და წმიდისა მახარებელისა, მოციქულთა

სწორისა ნინოსა“ (ძეგლები 1964: 99), — ნინო თითქოს ბოდშია, მაგრამ, რადგან მცხეთის სიონში, ე. ი. სვეტიცხოველში მისი სულიერებაც ტრიალებს, იქ სალოცავად მისვლა წმიდა ნინოს თაყვანცემასაც ნიშნავს. ამაზე მიგვანიშნებს ავტორი, როცა ბრძანებს, რომ სოჯი მცხეთისაკენ „წარმოემართა ხილვად... ნინოსა“. დროისა და სივრცის ისეთი პირობითობაა აქ აღწერილი, თანამედროვე მოდერნისტ მწერლთანაც რომ იშვიათად შეგვხვდება... **ეს არის ბრწყინვალედ გამართული ტექსტი.**

შესავლის პირველსახე თავად სახარებაა. სახარებაშია ნაჩვენები, რომ, სანამ მაცხოვარი ხალხის განსწავლას დაიწყებდეს, ჯერ იოვანე ნათლისმცემელთან, ხოლო შემდეგ თავად მესსიასთან ისწრაფვიან ადამიანები, — მომავალი მონაფეები და მოციქულები...

ხსენებულ საკითხებთან დაკავშირებით, ყურადღებას ერთი გარემოება იქცევს: შატბერდულ რედაქციასა და „მეფეთა ცხოვრებაში“ წმიდა ნინოს წერილი ნახსენებიც კი არ არის, არაფერია ნათქვამი „დედოფალ სოჯის“ მიერ ამ წერილის ბოდიდან მცხეთაში წამოღების შესახებ. ერთი მხრივ, ცხადია, რომ ასეთ მნიშვნელოვან ცნობებს ხსენებულ ტექსტებში, ან მათ წინარე ხელნაწერებში არავინ გააქრობდა, მეორე მხრივ, ჩვენ არ გვაქვს საფუძველი მივიჩნიოთ, რომ ეს ცნობები ყალბია. „მეფეთა ცხოვრებისა“ და შატბერდული რედაქციის წინარე ტექსტებში არ გაქრობოდა ასეთი მნიშვნელოვანი ცნობები, ჭელიშურში კი, საეჭვოა, — ყალბად გაჩენილიყო... აქედან გამომდინარე, **საფიქრებელი ხდება, რომ ადრეულ პერიოდში ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად „წმიდა ნინოს ცხოვრების“ ორი ისეთი რედაქცია ყოფილა ჩამოყალიბებული, რომელთაგან ერთში არაფერი იყო ნათქვამი ბოდიდან წერილით მომავალი, მდინარეში გაბედულად შესული დედოფლის შესახებ და მეორეში კი იყო ასეთი ცნობები.** ამ საკითხს ქვემოთაც მივუბრუნდებით...

ახლა ცოტა უფრო ვრცლად ვისაუბროთ ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრებაზე“, რომელშიც „წმიდა ნინოს ცხოვრებაც“ არის შეტანილი.

ლეონტი მროველისეულ ტექსტში, სანამ ნინოს ცხოვრების მოთხრობა დაიწყებოდა, წერია: „პირველად ვაჰსენოთ ცხოვრება წმიდისა და ნეტარისა დედისა ჩუენისა და ყოვლისა ქართლისა განმანათლებელისა ნინო მოციქულისა, რომელი-ესე თუთ მანვე ნეტარმან მოგვთხრა ჟამსა აღსრულებისა მისისასა,

რომელი აღწერა მორწმუნემან დედოფალმან სალომე უჯარმელ-მან, ძის ცოლმან მირიან მეფისამან, ასულმან თრდატ სომეხთა მეფისამან“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 72). შემდეგ აქაც ნათქვამია: „და იყო მათ ჟამთა შინა, ოდეს წმიდა გიორგი კაბადუკიელი იწამა“... — ჭელიშური რედაქციისაგან განსხვავებით, სოჯი დედოფლის ეპიზოდის გარეშე, გადმოცემულია ქართლის მოქცევის თითქმის იგივე ისტორია, რაც შატბერდულ-ჭელიშურ ტექსტებშია, ოღონდ, უფრო დეტალურად არის მოთხრობილი საქადაგებლად ნინოს წასვლის შესახებ...

ჩანს, ლეონტი მროველი შატბერდულ რედაქციას ეყრდნობა. სწორედ ეს უნდა იყოს მიზეზი, რომ მის ტექსტში სოჯის ეპიზოდი და წმიდა ნინოს წერილი არ მოიპოვება. ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრებაში“ ნინოსეული თხრობა პირველი პირიდან მესამეშია გადატანილი; თუმც, ნინოს მონაფეთა ნაამბობი, ამ მხრივ, შეუცვლელად არის გადაწერილი, — მათი მონათხრობი პირველ პირშია დარჩენილი. აღსანიშნავია, რომ მროველის ტექსტი შატბერდული რედაქციის ჩვენთვის უცნობი ხელნაწერებიდან მომდინარეობს. მროველთან არაერთი ისეთი ცნობაა შემონახული, რაც ჩვენთვის ცნობილ შატბერდულ ხელნაწერებში არ გვხვდება; ამასთან, ბევრი ფაქტი დაუფარავად არის გადმოცემული. მაგ., ლეონტისთან ვხედავთ, რომ წარმართთაგან ზოგს არ მიუღია ქრისტიანობა და საცხოვრებლად სხვაგან გადასულა...

„მეფეთა ცხოვრებაში“ შატბერდული რედაქციის კომპოზიცია გადაკეთებულია. ქართლის სხვადასხვა მხარეში ნეტარი ნინოს მიმოსვლაზე არა შესავალ ნაწილში, არამედ, — ნაწარმოების ბოლოში არის ლაპარაკი. ლეონტი მროველი, როგორც ჩანს, ცდილობდა, რომ თხრობისათვის საისტორიო ნაწარმოებისათვის ბუნებრივი თანამიმდევრულობა, ეპიკურობა მიენიჭებინა.

ლეონტი მროველის ტექსტში თხრობა რომ უფრო ემპირიული ფაქტების გადმოცემით, ჟამთააღმწერლის ტონით იწყება, ეს კარგად ჩანს პირველსავე წინადადებაში: „პირველად ვაქსენოთ ცხოვრება წმიდისა და ნეტარისა დედისა ჩუენისა და ყოვლისა ქართლისა განმანათლებელისა“ და ა. შ. ლეონტი მროველი მეისტორიეა და ჟამთააღმწერლის სტილით მოგვითხრობს იმ ამბებს, რაც შატბერდულ „ნინოს ცხოვრებაში“, რომელიც, **მთლიანად თუ არა, მისი ნაწილები მაინც**, ეკლესიაში საკითხავად არის შექმნილი, უფრო ამაღლებული ტონით არის მოთხრობილი. ჩვენ

ვერ მივიჩნევთ, რომ ლეონტი მროველის წინარე ტექსტში შეიძლება ასე, — უფრო საისტორიო სტილში ყოფილიყო თხრობა დაწყებული. საფიქრებელია, რომ იმ ტექსტს ისეთივე შესავალი ჰქონდა, რაც ჩვენ შატბერდულმა რედაქციამ შემოგვინახა. შეიძლება ისიც დავუშვათ, რომ ლეონტი მროველს მიაჩნდა, თითქოს ცნობები ბოდში ნინოს ჩასვლასა და მის იქ დასწვლებაზე შატბერდული რედაქციის შესავალ ნაწილში წინარე ტექსტთა ბოლო ნაწილიდან იყო გადმოტანილი და „ასწორებდა“ ტექსტს. მაგრამ, ვფიქრობთ, ტექსტს „შესწორება“ არ სჭირდება, — სავსებით ბუნებრივია, რომ ადრეულ ტექსტებში თხრობა ბოდში ნეტარ ნინოსთან ხალხის შეკრებისა და სწეული ნინოს მიერ თავისი ცხოვრების თხრობის ეპიზოდით ყოფილიყო დაწყებული... ასეთი შესავალი ამშვენებებს ნაწარმოებს, — ჯერ გახსენებულია, თუ როგორ მოდიოდა ქართლისაკენ წმიდა ნინო, შემდეგ კი მისი ცხოვრებაა გადმოცემული...

ახლა კი არსენის მეტაფრასულ „ცხოვრებაზე“ დავუბრუნდეთ საუბარს.

როგორც ვხედავთ, არსენის წინაშე ყოფილა, ერთი მხრივ, დაახლოებით, ან ზუსტად ისეთი ტექსტი, როგორიც ჭელიშურია, რომელშიც წმიდა ნინოს წერილი არის მოტანილი და „სოჯის“ ეპიზოდია მოთხრობილი, მეორე მხრივ, შესაძლოა, იგი იცნობდა შატბერდულ ტექსტსაც, იცნობდა „მეფეთა ცხოვრებას“. მას არსებული ტექსტები ეკლესიაში საკითხავად არ მოსწონს და არსენ ბერი ამიტომ ახალ ტექსტს ქმნის. მასთან სხვადასხვა მთხრობელი აღარ ჩანს. არსენი ჯერ ქვეყნად უფლის მოსვლაზე, მოციქულთა მოღვაწეობაზე ლაპარაკობს, შემდეგ იწყებს წმიდა ნინოს ცხოვრებაზე საუბარს. ნინოს ბავშვობის, ქართლში შემოსვლის, ქვეყნის მოქცევის, ეკლესიათა შენებისა და სხვა ამბების მოყოლის შემდეგ გვიამბობს, თუ როგორ წავიდა ნეტარი ნინო საქადაგებლად „მთეულებთან“... იგი, ლეონტი მროველის მსგავსად, „თანამიმდევრულად“ გადმოსცემს ფაქტებს, მაგრამ, „მეფეთა ცხოვრებისაგან“ განსხვავებით, მას უკვე მთელი ნაწარმოები მესამე პირობი აქვს გადატანილი. სტილი, ცხადია, მეტაფრასულია და არა — საისტორიო.

ყურადღებას იქცევს ის ფაქტი, რომ მეტაფრასულ „ცხოვრებაში“ საერთოდ აღარ არის ნახსენები ისეთი მნიშვნელოვანი პიროვნების სახელი, როგორიც სალომე უჯარმელია, — იგი, ვინც უშუალო მონაწილეობა მიიღო „წმიდა ნინოს ცხოვრების“

შედგენაში, ვინც „მეცნიერ იყო ყოველსავე ჭეშმარიტად“ (ძეგლები 1964: 157).

ჭელიშურ რედაქციაში ნახსენებია „სალომე უჯარმოელი“, ოლონდ — მხოლოდ ერთგან, — იმ ეპიზოდში, რომელშიც „სოჯი“ არაგვზე გადადის (ძეგლები 1964: 100). ჭელიშური რედაქციით, სალომე ბოდიდან მომავალ „სოჯის“ არაგვის მეორე ნაპირზე ელოდება, შემდეგ მიყვება ბოდში და პეროჟავრ სივნიელთან ერთად ნინოს მონათხრობს იწერს. ამ ტექსტებში ნელ-ნელა გამქრალა დედოფალ სალომე უჯარმელის სახელი და სამაგიეროდ გაჩენილა სახელი — „სოჯი“ — „დედოფალი სოჯი (ზოგან — სუჯი)“.

ყურადღებას კიდევ ერთი ფაქტი იქცევს, — ლეონტი მროველის თანახმად, სნეულ ნინოსთან ბოდში, მის მოსაველელად, დედოფალი სალომე უჯარმელი მისულა; ნეტარი ნინო „ვითარცა მიეახლა კუხეთს, დაბასა ბოდისასა, დაყვნა მუნ დღენი რაოდენნიმე. და მოვიდოდეს მისსა კახეთით, ჰკითხვიდეს და აღიარებდეს სწავლასა მისსა სიმრავლე ერისა. მაშინ დასწეულდა მუნ; და ვითარცა ცნა რევ, ძემან მეფისამან და სალომე, ცოლმან მისმან, რომელნი ცხორებდეს უჯარმას, მოვიდეს ნინოსა და აცნობეს მეფესა და დედოფალსა. ხოლო მათ მიავლინეს ეპისკოპოსი იოვანე წარმოყვანებად წმიდისა ნინოსსა, ხოლო წმიდა ნინო არა ერჩდა. მაშინ წარვიდა თუთ მეფე და სიმრავლე ერისა“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 126).

შატბერდული „მოქცევაჲ“-ს პირველი ნაწილის მიხედვითაც, — ნეტარი ნინო „დასწეულდა და წარმოემართა მცხეთად. და ვითარცა მოინია კხოეთას, დაბასა, რომელსა ჰრქჳან ბოდინი, ვერლარა უძლო სლვად. და მო-ხოლო-ვიდეს უჯარმით ქალაქით რევ, ძმ მეფისაჲ, და სალომე, ცოლი მისი, და ასული მისი, და ზედაადგეს მოურნედ. და მიუვლინეს მცხეთით მეფემან და ცოლმან მისმან ნანა იოვანე მთავარების კოპოსი ხილვად და წარყვანებად“ (ძეგლები 1964: 89); ჭელიშური რედაქციის პირველი ნაწილის თანახმადაც, — ნეტარი ნინო „წარემართა და მიინია კოხეთად, დაბასა, რომელსა ეწოდების ბოდისი, და ვერლარა უძლო სლვად და ესმა ესე მეფესა და ფრიად შეწუხდეს. და მსწრაფლ მოვიდეს უჯარმით ქალაქით რევ, ძე მეფისა, და სალომე, ცოლი მისი, და ასული მათი, ზედა-ადგეს მოურნედ“ (ძეგლები 1964: 89).

ჭელიშური, — ვრცელი რედაქციის თანახმად კი, როგორც ზემოთაც გამოჩნდა, დასწეულბულ ნინოსთან ბოდში „სოჯი“

ჩასულა: „მოილო დედოფალმან წიგნი წმიდისა ნინოსისა წინაშე მეფისა და იოანე მთავარ-ეპისკოპოსმან ბოდისით დაბით, რამეთუ უწინარეს მიწვეულ იყო მუნ წინაშე წმიდისა ნინოსისა“ (ძეგლები 1964: 100); არსენისა და უფრო მოგვიანო მეტაფრასული „ცხოვრებითაც“, — ბოდში ნეტარ ნინოსთან დედოფალი სუჯი ჩასულა, — წმიდა ნინო „მივიდა კხუეთს, დაბასა, რომელსა ეწოდების ბოდისი. და მოვიდა მისა დედოფალი კახეთისაჲ სუჯი და მის თანა მთავარნი და მკედრები და მონათა და მკევალთა სიმრავლე“ (ძეგლები 1971: 42; 76).

ჩვენ არ გვაქვს საფუძველი მივიჩნიოთ, რომ სწეულ ნინოსთან, მის მოსავლელად, ბოდში სალომე უჯარმელი არ ჩასულა. ეს ცნობები ხსენებულ ტექსტებში შემდგომ ჩამატებულს არ ჰგავს, რისთვის უნდა დასჭირვებოდათ სალომეზე ამგვარი ფაქტების გამოგონება?! ან ამდენ ტექსტში როგორ გაჩნდებოდა მსგავსი ცნობები?!

ჩვენს წინაშე სხვა შეკითხვაც შეიძლება დაისვას: სად გაქრა მეტაფრასულ „ცხოვრებაში“ სალომე უჯარმელზე ცნობები და საიდან გაჩნდა ამ და ჭელიშურ რედაქციებში სუჯი დედოფლის ისტორია, **როგორ იქცა ბოდში ნეტარი ნინოს მოსავლელად ჩასული სალომე უჯარმელი ბოდში ჩასულ სუჯიდ? ტექსტების ცნობათა ურთიერთშეჯერების შემდეგ შეიძლება იმ მოსაზრების დაშვება, რომ „სუჯი“ იგივე სალომე უჯარმელია.**

ჩვენი აზრით, ჭელიშური ვარიანტის შემორჩენილი ხელნაწერის, ან მისი წინარე ტექსტის შემქმნელი იყენებდა ისეთ რედაქციას, რომელშიც შემორჩენილი იყო ცნობა, რომ წმიდა ნინოს ნაამბობი სალომე უჯარმელმა და პეროჟავრ სივნიელმა ჩაინერეს, ჩანს, შემორჩენილი ყოფილა წმიდა ნინოს წერილი და ამ წერილის ბოდიდან მცხეთაში წამოღების ისტორია, მაგრამ წერილის წამოღების ეპიზოდში, ვფიქრობთ, რომ, — დაკარგული იყო სახელი ბოდში ჩასული დედოფლისა. თუმცა, როგორც ჩანს, ამ ეპიზოდში სალომე უჯარმელის სახელი დაქარაგმებული ფორმით — „სუჯი“ („ს. უჯ.-ი“) სადღაც მაინც იყო ნახსენები. წმიდა ნინოს მიერ მირიან მეფესთან გაგზავნილ წერილში, როგორც ვნახეთ, წერია: „კსენებულმცა არს დედოფალი ეგე სოჯი“ (ძეგლები 1964: 101); მეტაფრასული „ცხოვრებით“ — „კსენებულმცა არს საუკუნოდ კეთილთა შინა უფლისათა დედოფალი სუჯი“ (ძეგლები 1971: 43); — არ არის შეუძლებელი, რომ წმიდა ნინოს წერილში, რომელიც მირიან მეფესთან, როგორც ცნობათა ურ-

თიერთშეჯერება გვაფიქრებინებს, — სალომე უჯარმელს წაუღია, სალომეზე წმიდა ნინოს მიერ თქმული ლოცვის სიტყვების ბოლოში დედოფლის სახელი ქარაგმით ყოფილიყო დაწერილი; ტექსტის გადამწერმა კი ქარაგმა საკუთარ სახელად მიიჩნია და ბოდში ჩასული დედოფალი მოიხსენია არა როგორც „დედოფალი სალომე უჯარმელი“, არამედ, როგორც — „დედოფალი სუჯი“, — და ბოდში ჩასული სალომე უჯარმელი ბოდში ჩასულ სუჯიდ იქცა... ჭელიშური რედაქციის, ან მისი წინარე ტექსტის დამწერს, ჩანს, წაკითხული ჰქონდა ცნობა იმის შესახებ, რომ ბოდში ნეტარი ნინოს მონათხრობს სალომე უჯარმელი და პეროჟავრ სივნიელი იწერდნენ, იგი იმ ფაქტის წინაშე იდგა, რომ წმიდა ნინოს მონათხრობს სალომე და პეროჟავრი წერდნენ, ამიტომ ტექსტის გადამწერისას, ვფიქრობთ, ფაქტი შეუცვლია და ვითარება ისე წარმოუსახავს, თითქოს ბოდიდან მომავალ „დედოფალ სუჯის“ სალომე უჯარმელი და პეროჟავრ სივნიელი მცხეთაში დახვედრიან, შემდეგ ბოდში მირიან მეფესთან და სხვებთან ერთად წასულან და წმიდა ნინოს მონათხრობი ასე ჩაუნერიათ; სხვაგვარად ძნელი ასახსნელია, ბოდში სწეული ნინოს მოსავლელად მყოფი სალომე, ვინც ნინოს ავადმყოფობა, რევთან ერთად, აცნობა „მეფესა და დედოფალსა“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 126), ამ ტექსტში როგორ წარმოდგა მცხეთაში მყოფად, რომელსაც სხვისგან შეუტყია ნინოს სწეულების შესახებ; ყოველივე იმაზე მიგვანიშნებს, რომ გადამწერი „ნინოს ცხოვრების“ ისეთი ტექსტით სარგებლობდა, რომელშიც დიდი სიყვარულით იყო ლაპარაკი ბოდიდან მცხეთაში წერილის წამომღებ დედოფალზე და რომელშიც შემონახული იყო წმიდა ნინოს წერილი, სადაც ამ წერილის მცხეთაში ჩამომტანის სახელი ეწერა ასეთი ფორმით — „სუჯი“ („ს. უჯ.-ი“)...

ჩვენ ზემოთ ყურადღება იმ გარემოებაზე გავამახვილეთ, რომ ბოდიდან მცხეთაში წერილის ჩამოტანის ასეთი შთამბეჭდავი ეპიზოდი, თავად წერილი, არ შემოინახა არც შატბერდულმა, არც ლეონტი მროველისეულმა „ცხოვრებამ“. რატომ მოხდა ასე?

როგორც არაერთგზის აღინიშნა, წმიდა ნინოს მონათხრობს სალომე უჯარმელი და პეროჟავრ სივნიელი იწერდნენ. „მეფეთა ცხოვრებას“ თუ ვერწმუნებით, ეკლესიაში საკითხავის შესადგენად სალომე უჯარმელის ჩანაწერი გამოუყენებიათ. წყარობიდან ვხედავთ, რომ სალომე მხოლოდ ჩამწერია წმიდა ნინოს სიტყვისა, თვითონ არაფერს გვიამბობს...

როგორც ვნახეთ, წერილის წამოღების ეპიზოდში ძალიან დიდი სიყვარულით არის ლაპარაკი დედოფალ „სუჯიზე“, ნაჩვენებია მისი დიდი მორწმუნეობა, გამბედაობა... შეიძლება თუ არა მივიჩნიოთ, თითქოს სალომე უჯარმელი საკუთარ თავზე თვითონ წერდა, რომ რწმენის სიმტკიცის გამო არ შეუშინდა მდინარეს და წყალში სახედრით შევიდა, რომ, რწმენით სავსე, ფეხშიშველი მისდევდა ეტლს და სხვა. ცხადია, არა! — საკუთარ ღვთისმოსაობასა და დიდ მორწმუნეობაზე არ დაიწყებდა იგი ლაპარაკს. რადგან „წმიდანინოს ცხოვრებაში“ ნინოს მონათხრობის ჩამწერად პეროჟავრ სივნიელიც არის დასახელებული, ჩვენი აზრით, ნაგულისხმევია, რომ ნანარმოებში ამ პიროვნების ტექსტიც არის შემონახული. ვფიქრობთ, რომ წერილის წამოღების ისტორია პეროჟავრ სივნიელის დანერგული უნდა იყოს, რომ ბოლოში ნინოსეული თხრობის ჩანერისას მან ისიც დაწერა, თუ როგორ გაატანა ნინომ სალომეს წერილი მცხეთაში, რწმენის როგორი სიმტკიცე გამოიჩინა დედოფალმა სალომე უჯარმელმა.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ჩანს, ადრეულ პერიოდში არსებულა ორი, — ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი რედაქცია „წმიდა ნინოს ცხოვრებისა“, რომელთაგან ერთ-ერთში არ იყო საუბარი ბოდიდან მცხეთაში წერილით მომავალი დედოფლის შესახებ და მეორეში კი იყო ამგვარი ცნობები. ვფიქრობთ, შეიძლება იმის გარკვევა, თუ როგორ უნდა აღმოცენებულიყო ის ორი უძველესი რედაქცია.

რადგან წმიდა ნინოს ცხოვრების აღმწერი პირველი ტექსტები სალომე უჯარმელმა და პეროჟავრ სივნიელმა შექმნეს, ჩვენთვის სრულიად ცხადი ხდება, რომ IV ს-ის ქართველთა ხელში ყოფილა ორი ტექსტი, ვიტყვით ასე, — მომავალი ნანარმოების (ნაწილობრივ — საეკლესიო საკითხავის) შესაქმნელად მომზადებული ორი სახის მასალა. როგორც ლეონტი მროველისაგან ირკვევა, ნანარმოების შესაქმნელად ძირითადად სალომეს ტექსტი გამოუყენებიათ. როგორც ჩანს, სალომეს „რედაქტორობით“ ჩამოყალიბებული ისეთი რედაქცია „წმიდა ნინოს ცხოვრებისა“, რომელშიც მცხეთაში დიდმორწმუნე დედოფლის წამოსვლისა და წმიდა ნინოს წერილის წამოღების შესახებ არაფერი ეწერა. იმ რედაქციიდან მომდინარეობს შატბერდული „ცხოვრება“.

ადრეულ პერიოდში შექმნილა მეორე რედაქციაც. ისიც სალომეს ტექსტის საფუძველზე შეუდგენიათ. ამ მეორე რედაქციას პირველისაგან ის განასხვავებდა, რომ მასში პეროჟავრის

ტექსტებიდანაც შეუტანიათ ცნობები, კერძოდ, — წმიდა ნინოს წერილი და მცხეთაში მისი წამოღების ეპიზოდი. სწორედ იმ მეორე რედაქციიდან მომდინარეობს ჭელიშური, ჩანს, ასევე, — სინური ტექსტი.

როგორც აღინიშნა, ჭელიშური „წმიდა ნინოს ცხოვრების“ შესავალში ცალკეული ეპიზოდები შინაგან, ორგანულ კავშირშია ერთმანეთთან, ვერცერთ ეპიზოდზე ვერ ვიტყვით, რომ იგი შესავალში შემდგომ არის ჩამატებული; საფიქრებელია, რომ ნაწარმოების შესავალი ნაწილი მთლიანად პეროჟავრის დაწერილია, უშუალოდ სალომესეული ტექსტი კი შესავლის შემდეგ იწყება: „იყო მათ ჟამთა შინა, ოდეს იგი გიორგი კაბადუკიელი ინამა“... იმ რედაქციაში, რომელშიც, როგორც ჩანს, სალომეს უშუალო ზეგავლენით შექმნილა, პეროჟავრის დაწერილი შესავლის ნაწილი, ჩანს, შეიტანეს, მაგრამ ამ შესავლიდან სალომეს დიდმორწმუნეობისა და მის მიერ წერილის წამოღების ეპიზოდი მთლიანად ამოუღიათ.

ჩანს, ასე შექმნილა ორი უძველესი რედაქცია „წმიდა ნინოს ცხოვრებისა“.

ჩვენს ხელთ არსებული შატბერდული და ჭელიშური ტექსტები იმ უძველესი რედაქციებიდან ჩანს მომდინარე, ჩვენს წინაშე, ფაქტიურად, ორი უძველესი რედაქციაა. ამ რედაქციებს შემდგომში მცირე ცვლილებები აქვს განცდილი, მაგრამ სათანადო მუშაობის შემდეგ შესაძლებელი იქნება მოგვიანო პერიოდის ჩანამატებისაგან მათი განწმედა; მათში ის რამდენიმე ცნობაც აღდგება, რაც „მეფეთა ცხოვრებაშია“ შემორჩენილი. პეროჟავრის ტექსტიდან გამოყენებული მასალა, რაც ჭელიშურმა რედაქციამ შემოგვინახა, ბრწყინვალეა, საბედნიეროდ, მისი ტექსტიდან გადარჩენილა ერთი ნაწილი... ამ ტექსტის ნაწილი შემონახულია აგრეთვე „წმიდა ნინოს ცხოვრების“ სინურ რედაქციაში, რომელიც ფართო სამეცნიერო წრეებისათვის დიდი ხანი არ არის, რაც ცნობილი გახდა („მოქცევაჲ“ 2007)...

ხსენებულ საკითხებზე ამჯერად სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ, დასკვნის სახით მხოლოდ იმას დავძენთ, რომ, **როგორც შემორჩენილი ტექსტები მიგვანიშნებს, ადრეულ პერიოდში „წმიდა ნინოს ცხოვრების“ ორი რედაქცია შექმნილა. ისინი შატბერდულ-ჭელიშურმა ხელნაწერებმა შემოგვინახა, — ვფიქრობთ, შესაძლებელია მათთვის პირვანდელი სახის დაბრუნება.**

„წმიდა ნინოს ცხოვრების“ რედაქციათა ურთიერთშეჯერება

ნათელყოფს, თუ როგორი ყოფილა ქართველთა მოციქულზე დანერვილი პირველი ნიგნები, ვფიქრობთ, ადრეულ პერიოდში შექმნილა „წმიდა ნინოს ცხოვრების“ ორი, — ერთმანეთისაგან გარკვეულწილად განსხვავებული რედაქცია, რომელიც შატ-ბერდულ-ჭელიშურ ხელნაწერებს შემოუნახავს.

„წმიდა ნინოს ცხოვრების“ შექმნა წმიდა ნინოს სიცოცხლეშივე ჩანს დაწყებული, როგორც ეს მიაჩნიათ რევაზ სირაძეს, მარიამ ჩხარტიშვილს, სხვა მკვლევარებს....

ქართული და არაქართული, მათ შორის, — ბერძნულ-ლათინური წყაროები, ნათლად მოწმობს, რომ ქართლის მოქცევა წმიდა ნინოს სახელთან არის დაკავშირებული.

დამოწმებანი:

ადონცი 1905: Адонц. Армения в эпоху Юстиниана, СПб., 1905.

ათია 1955: Aziz Suryal Atiua. The Arabic Manuscripts of Mount Sinai, Baltimore, 1955.

აფციაური 1987: აფციაური ნ. კავკასიაში ქრისტიანობის გავრცელების წყაროთმცოდნეობითი საკითხები (გრიგოლ განმანათლებლის „ცხოვრებათა“ ციკლები). თბ.: 1987.

ახალი ვარიანტი 1891: ახალი ვარიანტი წმ. ნინოს ცხოვრებისა. გამოცემული რედაქტორობით და წინასიტყვაობით ექვთიმე თაყაიშვილისა. ტფ.: 1891.

ბარამიძე 2003: ბარამიძე რ. ქართული მწერლობის სათავეებთან. კრებ., ლიტერატურული ძიებანი, XXIV, თბ.: 2003.

გარიტი 1946: Garitte. Goucuments pour l'etude du livre d'Agathange, Vatican: 1946.

გეორგიკა 1961: გეორგიკა. I, სიმონ ყაუხჩიშვილი გამოცემა. თბ.: 1961.

გოლაძე 1991: გოლაძე ვ. ქართული ეკლესიის სათავეებთან თბ.: 1991.

კეკელიძე 1956: კეკელიძე კ. ეტიუდები. I, თბ.: 1956.

კეკელიძე 1980: კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ.: 1980.

კული, ბეზარაშვილი 2001: ბეზარაშვილი ქ., კული ბ. „მამყვლოვანის“ გაგებისათვის ძველ ქართულ მწერლობაში. კრებ. „ლიტერატურული ძიებანი“, XXI, თბ.: 2001.

კუჭუხიძე 1999: კუჭუხიძე გ. კიდევ ერთხელ „წმიდა ნინოს ცხოვრების და-თარიღებისათვის“, კრებ., ლიტერატურული ძიებანი, XX, თბ.: 1999.

ლებედევი 1905: Лебедев А. Сочинения. Т. М.: 1905.

მარგველაშვილი 1981: მარგველაშვილი თ. **ლექსიკურ-გრამატიკული განმარტება**ნი გიორგი წერეთლის „არაბული ქრესტომათიისათვის“. თბ.: 1981.

მარი 1905: Н. Марр, Крещение армян, грузин, абхазов и аланов св. Григорием, СПб, 1905;

„მოქცევა“ 2007: „მოქცევა ქართლისა“ -ის ახლად აღმოჩენილი სინური რედაქციები, გამოსცა და წინასიტყვაობა დაურთო ზაზა ალექსიძემ, თბ.: 2007;

ნარკვევები 1973: საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, II, თბ.: 1973;

- სირაძე 1987:** სირაძე რ. წმინდა ნინო და დედა უფალი, ქართული აგიოგრაფია, თბ.: 1987.
- სირაძე 1989:** სირაძე რ. წმინდა ნინოს ცხოვრება და დასაწყისი ქართული მწერლობისა, — უ. განთიადი, თბ.: 1989.
- სირაძე 1997:** სირაძე რ. წმინდა ნინოს ცხოვრება და დასაწყისი ქართული აგიოგრაფიისა. თბ.: 1999.
- ქართლის ცხოვრება 1955:** ქართლის ცხოვრება. სიმონ ყაუხჩიშვილის გამოც. I. თბ.: 1955.
- ქრესტომათია 1946:** ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, სოლ. ყუბანეიშვილის გამოც. თბ.: 1946.
- ღვალაძე 1985:** ღვალაძე ლ. სემიოლოგიური ძიებანი. II, „მეცნიერება“. თბ.: 1985.
- ჩხარტიშვილი 1987:** ქართული ჰაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები. „ცხოვრება წმიდისა ნინოსის“. თბ.: 1987.
- ცხოვრება... 1920:** ცხოვრება წმ. გრიგოლ პართელისა. გამოცემული ლეონ მელიქსეთბეგის მიერ. ტფ.: 1920.
- ძეგლები 1964:** ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. I, ილია აბულაძის საერთო რედაქციით. თბ.: 1964.
- ძეგლები 1971:** ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, III, ილია აბულაძის საერთო რედაქციით, თბ.: 1971.
- ხორენაცი 1984:** ხორენაცი მ. სომხეთის ისტორია. ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ალ. აბდალაძემ. თბ.: 1984;
- ჯავახიშვილი 1977:** ჯავახიშვილი ი. თხზულებანი თორმეტ ტომად. VIII, თბ.: 1977.
- ჯავახიშვილი 1979:** ჯავახიშვილი ი. თხზულებანი თორმეტ ტომად. I, თბ.: 1979.

Gocha Kuchukhidze

St. Nino and the Conversion to Christianity of Georgia

Summary

In the Arabic and Greek versions of the life of Grigori the Enlightener (texts are published by academician N.Marr and professor G.Garitte) the narration goes about the fact that royal powers of the Caucasian countries were converted to Christianity by the enlightener of Armenia St.Grigori. The paper deals with the study of the above stated versions. It has been stated that the parts of the texts of Arabic as well as Greek texts which deal with the visit of kings of Alans (in the Arabic text the Alans are mentioned, while in the Greek text –we have Albans) Kartli and Lazika to Armenia - to St.Grigori and Thrdat King, their baptizing by St.Grigori, are not found in the earlier lists of Agathangel. Therefore we consider

that these data are inserted as a result of the literary treatment of the later period. It has been shown that in the earlier lists it dealt with a visit of delegation of Georgian royal court for consideration of certain issues, which was later replaced by the note about a visit of the Georgian king to Armenia and his conversion by St. Grigori. It has been shown that in the original lists that part of the text dealt with the Albans and not Alans. The paper gives inserted places of Arabic sources.

The paper gives analyses of the notes from Arabic as well as Greek sources which deal with the visit of representatives of priesthood sent by St. Grigori to Alania (Albania), Kartli and Lazika. It was shown, that the persons sent by St. Grigori to the above stated countries did not belong to the leading church hierarchy of Albania, Kartli and Lazika churches, that they were only common preaching missionary similar to those who visited many countries of the world in that period. The Arabic and Greek sources do not provide us with the grounds to consider that the churches of Kartli, Albania or other Caucasian countries had ever been under the church cathedra of Armenia. The above given versions can not contradict the statement according to which the churches of Kartli, Lazika and Armenia were independent from the very beginning.

The attempt is to argue that ST Ninos Life was written in the IV century by a group of authors.

გიორგი ალიბეგაშვილი, ნინო ჟვანია

უცხოური მასალები საქართველოს მოქცევის შესახებ

ქართული ეკლესიის წინაშე არაერთგზის დასმულა საკითხი, შექმნილიყო ისეთი „მეძიებლობითი“ (ნიკოლოზ გულაბერისძე) ნაშრომი, რომელშიც თავმოყრილი იქნებოდა ქართული თუ უცხოენოვანი ისტორიოგრაფიული მასალები საქართველოს გაქრისტიანების შესახებ. ამ მხრივ განსაკუთრებით საყურადღებოა ბიზანტიაში მოღვაწე ნმ. ეფრემ მცირის თხზულება „უნწყებად მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა, თუ რომელთა წიგნთა შინა მოიხსენიების“. მასში წინაა წამოწეული რამდენიმე მნიშვნელოვანი საკითხი საქართველოს საეკლესიო ისტორიიდან, რომლებიც გააქტუალურებული იყო ქვეყნის იმდროინდელი პოლიტიკური, ეკონომიკური, კულტურული მდგომარეობით. ალბათ, ასეთი ნაწარმოების შექმნის აუცილებლობა ბიზანტიელთა გარკვეულმა პოზიციამაც განაპირობა. გიორგი მცირის თხზულების — „ცხოვრებად გიორგი მთაწმინდელისა“ — მიხედვით, ეს დამოკიდებულება ასეთი იყო: „ეკლესიანი და მღვდელთმოდღუარნი ქართლისანი არა რომლისა პატრიაქისა ჴელმწიფებასა ქუეშე არიან და ყოველნი საეკლესიონი წესნი მათ მიერ განეგებიან და თუთ დაისუმენ კათალიკოსთა და ებისკოპოსთა. და არა სამართალ არს ესე, რამეთუ ათორმეტთა მოციქულთაგანი არავინ მისრულ არს ქუეყანასა მათსა. და ჯერ-არს, რაათა ქალაქსა ამას ღმრთისასა და საყდარსა მოციქულთა თავისასა დაემორჩილნენ და ამისსა ჴელმწიფებასა ქუეშე იყვნენ. რამეთუ ნათესავი არს უმეცარი და სამწყსოდ მცირე; და ჩუენდა მახლობელად არიან და ჯერ-არს, რაათა ჴელმწიფებასა ქვეშე ანტიოქელი პატრეაქისასა იმწყსებოდინ და აქა იკურთხეოდის კათალიკოზი მათი და ვიყვნეთ ჩუენ ერთ სამწყსო და ერთ მწყემს“ (აბულაძე 1967:152)

ბიზანტიელთა ასეთმა პოზიციამ გამოიწვია ის, რომ „უნწყებადში“ განხილულია ქართული ეკლესიისათვის მრავალი მნიშვნელოვანი საკითხი.

წმ. ეფრემის ნაშრომი შეიქმნა იოანე-კვირიკეს დავალებით /„სულიერი მამა ჩუენი და პატოსანი ეკლესიარხი ჩუენი“/, „რაფთა წერით დაიდვას მას შინა მოსაჰსენებელი ოდეს მოქცევისა ჩუენისაჲ“; წმ. ეფრემ მცირემ „უწყებაჲ“ დანერა ბიზანტიურ-ანტიოქიური წყაროების გამოძიებით; ამ ცნობათა მიხედვით, წმ. ეფრემი საქართველოში მოსულ მოციქულთაგან ასახელებს ანდრია პირველწოდებულს /მასზე ადრე წმ. გიორგი მთაწმინდელმა გამოიყენა ცნობა ანდრიას მიმოსვლაზე ბიზანტიაში პეტრე III-სთან კამათისას/, რომელმაც იქადაგა ქრისტეს მოძღვრება აფხაზეთში და ბართლომეს, – რომელმაც მოიარა ჩრდილოეთი, „რომელ არს ქართლი“; ეროვნული განმანათლებლებიდან წმინდა ნინოს გარდა, ვინც ტრადიციულად აღმოსავლეთ საქართველოს მომაქცევრად ითვლება, ასევე ბერძნული მონაცემებით, წმ. ეფრემი ასახელებს ევფრატას, ნათესავით აფხაზს, რომელიც უფრო სამონასტრო მშენებლობის საქმეს ეწეოდა დასავლეთ საქართველოში; წმ. ეფრემის აზრით, თანახმად ტრადიციისა, ქართლის მოქცევა მოხდა წმ. კონსტანტინე მეფის დროს; იგი ეხება ასევე საქართველოსთვის მირონის მინიჭებისა და კათოლიკოს-მთავარეპისკოპოსის კურთხევის უფლების მოპოვების საკითხს და მწვალებლობასაც, რომელსაც თავი უჩენია საქართველოში XI ს-ის 40-იან წლებში; დაბოლოს, წმ. ეფრემი ხაზს უსვამს, რომ ქართულ ეკლესიას ავტოკეფალია მინიჭებული აქვს ანტიოქიის საპატრიარქოსაგან.

საქართველოს მოქცევის შესახებ საყურადღებო ცნობები გვხვდება სხვადასხვა უცხოელი ავტორის თხზულებებში. ზოგიერთი მათგანი იმეორებს თავის წინამორბედთა მონაცემებს, მაგრამ ეს არ არის მთავარი. არსებითია ის, რომ ამ ავტორთა ერთი ნაწილი IV-V საუკუნეების მოღვაწენი არიან და, ამდენად, მათ მნიშვნელოვანი ცნობები აქვთ აღნიშნული პერიოდის საქართველოში მომხდარ კულტურულ-ისტორიულ ცვლილებებზე, იცნობენ იმ ტრადიციებს, რომლებიც ასახულია „წმინდა ნინოს ცხოვრებაში“. წმ. ნინოს მიერ საქართველოს მოქცევას წმ. ეფრემ მცირე ეხება მხოლოდ იმ კუთხით, რომელიც ცნობილია ბერძნულ-ანტიოქიური წყაროებით და ფაქტობრივად რომლითაც უნდა წარდგენილიყო ჩვენი ეკლესია საკუთარი უფლებების დამტკიცების შემთხვევაში.

წმ. ეფრემ მცირის მიერ მოპოვებულ ამ ცნობათა ზოგიერთი მონაცემი იმდენად მიღებული იყო იმდროინდელ ბიზანტიაში,

რომ შესულია სვიდას ენციკლოპედიურ ლექსიკონშიც, იქ, სადაც საუბარია დედოფალ ელენესა და იბერებზე: ელენე დედოფალი, დედა კონსტანტინე დიდისა ... კონსტანტინე დიდის დროს მოი-ნათლნენ შინაგანი ინდეები /იგულისხმებიან ეთიოპელები, გ.ა./, იბერები და არმენიელები (ყაუხჩიშვილი 1941: 317-318). როგორც იმანუელ ბეკერის მიერ გამოცემულ სვიდას ლექსიკონშია მითითებული, ეს ცნობა მოდის სოკრატე სქოლასტიკოსის “საეკლესიო ისტორიიდან”. იგივე ძუნწი ცნობა საქართველოს გაქრისტიანებაზე გვხვდება სვიდას წინამორბედი ავტორის – გიორგი ამარტოლის /IX ს./ „ქრონოგრაფშიც“, თუმცა ეს ისტორიკოსი ასახელებს იმ პერიოდის სომეხთა მეფესა და მათ განმანათლე-ბელს: “ამ ნეტარი კონსტანტინეს დროს წმინდა ნათლისღება მიიღეს აგრეთვე შინაგანმა ინდეებმა და იბერიელებმა. სომეხებმაც სრულად ირწმუნეს ქრისტე თავის მეფესთან ტირიდატესთან ერთად მათი ღვანლმრავალი მონამისა და მთავარეპისკოპოსის დიდი გრიგოლის მეშვეობით” (ყაუხჩიშვილი 1941: 311). ძველ ქართულ თარგმანში წერია: „რამეთუ ამის ნეტარისა მეფისაზე უშინაგანესი ჰინდონი და ქართველნი მოუხდეს საღრმთოსა ნათლისღებასა, და სომეხთა სრულიად ჰრწმენა ტირიდატის თანა მეფისა მათისა ლუანლმრავლისა მიერ მონამისა და მთავარეპისკოპოსისა მათისა დიდისა გრიგოლისა“ (ყაუხჩიშვილი 1920: 262-263).

ასე რომ, საქართველოს მოქცევა წმ. კონსტანტინე დიდის /324-337 წწ./ დროს დადასტურებულია ორ ისეთ მნიშვნელოვან ძეგლში, როგორებიცაა გიორგი ამარტოლის „ქრონოგრაფი“ და სვიდას ენციკლოპედიური ლექსიკონი.

ქართველების თანადროულად სომეხების მოქცევას ეხება IV საუკუნის ისტორიკოსი აგათანგელოსიც: „ტირიდატი მეფე დედოფალ ასხენასთან ერთად, ტომთა მთავრებთან და გვართა-მთავრებთან ერთად წმინდა გრიგოლის შესახვედრად წავიდა... თვითონ გრიგოლი დროს ატარებდა ლოცვა-ვედრებაში და ცრემლთა ღვრაში, ლოცულობდა, რომ ხალხი დარჩენილიყო მათ მიერ მიღებულ სარწმუნოებაზე... აფუძნებდა ეკლესიებს... ზოგიერთებს გზავნიდა იბერთა ქვეყანაში, ზოგს ლაზთა ქვეყანაში...“ (გამყრელიძე, ყაუხჩიშვილი 1961: 71). “ლაზთა ქვეყანაში გაგზავნა სოფრონი, რომელიც მღვდლად იყო კაპადოკიაში” (გამყრელიძე, ყაუხჩიშვილი 1961: 72-73).

როგორც ვხედავთ, აქ არაა საუბარი იმ პირზე, ვინც გრიგოლ განმანათლებელმა გამოგზავნა იბერიაში. სამაგიეროდ, დასახელებულია ვინმე მღვდელი სოფრონი, რომელიც მოსულა წმინდა გრიგოლთან ერთად და შემდგომ გაიგზავნა ლაზთა ქვეყანაში.

მოვსეს ხორენაცი, V ს-ის სომეხი ისტორიკოსი, როგორც თავად შენიშნავს, იყენებს აგათანგელოსის ცნობებს (თუმცა ამ ცნობებთან დაკავშირებით აზრთა სხვაობაა. იხ.: ხორენაცი 1984: 279-280; აგრეთვე, ჩხარტიშვილი 1987: 23, 26-27). მოვსესი, ამასთანავე, არის პირველი სომხურ ისტორიოგრაფიაში, ვინც ქართველთა განმანათლებელი მოციქულთათანასწორად მოიხსენია (ჩხარტიშვილი 1987: 28; ამასვე იმეორებს X ს-ის სომეხი ისტორიკოსი უხტანესი, როდესაც წმ. შუშანიკს ადარებს წმ. ნინოს. იხ. უხტანესი 1987: 1975).

გამოყოფთ ძირითად მონაცემებს ხორენაციის ნაშრომიდან „სომხეთის ისტორია“:

1. სათაური: „სანატრელი ნუნესა და იმის შესახებ, თუ როგორ გახდა იგი ქართველთა ხსნის მიზეზი“. მოვსესი სათაურშივე სახელით იხსენიებს წმ. ნინოს და თვლის მას რიფსიმიანთა ამხანაგად;

2. მცხეთაში დამკვიდრებულმა ნუნემ ისწავლა მკურნალობა და მოარჩინა ქართველთა წინამძღოლის – მირიანის ცოლიც;

3. მირიანმა გამოიკითხა, თუ როგორ სჩადის ნუნე ასეთ საოცრებებს, მან კი ქრისტეს სახარების ქადაგებით უპასუხა. მირიანი მოუყვა ამის შესახებ თავის ნახარარებს და არც ქება დაიშურა. ამის შემდეგ შეიტყო, თუ რა შეემთხვა სომხეთში მეფეს, აგრეთვე, ნუნეს ამხანაგებს და გამოჰკითხა ყოველივე;

4. მოვსესის ცნობით, სანადიროდ წასულ მირიანს თვალთ კი არ დაუბნელდა, არამედ ნისლი ჩამოწვა. შეშინებულს მოაგონდა თრდატის ამბავი და პირობა დადო, რომ თაყვანს სცემდა ნუნეს ღმერთს.

5. ნუნემ გაგზავნა სანდო კაცები გრიგოლთან, რათა გაეგო, თუ როგორ მოქცეულიყო. მან მიიღო ბრძანება, რომ მოესპო კერპები და აღემართა ჯვარი მანამ, ვიდრე მწყემსი წინამძღვარი დაინიშნებოდა. ნინომ მოსპო ჭექა-ქუხილის მომვლინებელი არამაზდის ქანდაკება;

6. დიდებულები წინაღუდგნენ ნუნეს – მათ არ იცოდნენ, კერპთა ნაცვლად ვისთვის ეცათ თაყვანი. ნუნეს მითითებით, აღმართეს ჯვარი ქალაქის აღმოსავლეთით;

7. უმრავლესობამ გათლილი ხე არაფრად ჩააგდო. ღმერთმა მოავლინა ღრუბლის სვეტი, მთა აივსო საამო სურნელებით, მოისმოდა მგალობელთა ხმა, ამობრწყინდა ჯვრის ხის მსგავსი სხივი თორმეტი ვარსკვლავით, რის შემდეგაც ყველამ თაყვანი სცა ჯვარს, რომელიც სასწაულებრივად კურნავდა კიდეც ხალხს.

8. სანატრელი ნუნე წავიდა სხვა კუთხეთა დასამოძღვრადაც. მას არ ჰქონდა არავითარი სამკაული. იგი ჯვარს ეცვა, საქმით დაადასტურა ღვთის სიტყვა და სისხლის გვირგვინი მოიპოვა;

9. მოვსეს ხორენაცი ფიქრობს /„გაგებდავ ვთქვა...“/, რომ ნუნე მოციქული გახდა. მან იქადაგა სახარება კლარჯეთიდან ალანთა და კასპიის კარებამდე, მასქუთთა საზღვრებამდე (ხორენაცი 1984: 170-172).

მოვსეს ხორენაცის ამ მონაცემების მიხედვით, გამოიყოფა რამდენიმე მოვლენა, რომლებიც განსხვავებულადაა წარმოდგენილი ქართულ მასალებში. ისიც უნდა შეინიშნოს, რომ ეს მონაცემები სახისმეტყველებითადაცაა გააზრებული. მოვსეს ხორენაცის თხზულებაში სიმბოლიკითაა დატვირთული არა მხოლოდ სახეები, არამედ ისტორიული ამბებიც. ესენია: წმ. ნუნე — რიფსიმენთა ამხანაგი, წმ. ნუნე — მკურნალი, მირიანის ცოლის განკურნება, მზის დაბნელება თუ ნისლის ჩამონოლა, არამაზდის კერპის მოსპობა, ჯვრის აღმართვა, წმ. ნუნე — მოციქულთა თანასწორი და სხვ. ესაა ერთიანი სემანტიკური ველი, რომელიც შექმნილია წმ. ნინოს სახის ირგვლივ არა მარტო სომხური, არამედ, როგორც ქვემოთ დავინახავთ, ბიზანტიურ-ანტიოქიური წყაროების მიხედვითაც.

იმასაც დავუმატებდით, რომ მოვსეს ხორენაციეული წმ. ნინოს მოღვაწეობის სომხური ვერსიის ამოსავალია ადგილობრივი რედაქცია, კერძოდ, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ტიპის ძეგლი.

ლეონ გრამატიკოსიც /XI ს-ის ქრონოგრაფოსი/ მიიჩნევს, რომ კონსტანტინეს დროს გაქრისტიანდნენ იბერიელებიცა და არმენიელებიც, რომელთაც დასაბამი მიიღეს ტირიდატესაგან, პართელთა შთამომავლისაგან (ყაუხჩიშვილი 1963: 4). იგი საუბრობს, აგრეთვე, ისევე როგორც გიორგი ამარტოლი და სვიდა, “შინაგან” ინდებზეც ანუ ეთიოპელებზე. ასე რომ, სამივე ამ ავტორის ცნობათა წყარო ერთია.

დასავლეთ საქართველოს გაქრისტიანებას, უფრო ზუსტად, დასავლეთ საქართველოში ქრისტიანული სარწმუნოების განმტკიცებას, აგათანგელოსის გარდა, ეხებიან შემდეგი ბიზანტიელი

მოღვაწეები: პრისკე პანიონელი, პროკოპი კესარიელი, ევაგრი სქოლასტიკოსი, ნიკიფორე ქსანთოპულოსი (განსახილველი ბიზანტიელი ავტორებიდან ნიკიფორე ქსანთოპულოსი ერთადერთია, რომელიც ეხება იბერიის მოქცევასაც/, იოანე ზონარა. აფხაზთა ღვთისმოსაობას აღნიშნავს თეოდოსი განგრელი, ხოლო ნიკიფორე კალისტე სარგებლობს, ისევე როგორც ნიკიფორე ქსანთოპულოსი, პროკოპი კესარიელის ცნობებით (ყაუხჩიშვილი 1965: 134)

ის მონაკვეთი „უნწყებადან“, რომელშიც წმ. ეფრემ მცირე ეხება აფხაზეთში სარწმუნოების განმტკიცებას, იწყება ასე: „ხოლო აფხაზთათჳს ევაგრე ეპიფანესი საეკლესიოსა მოთხრობასა შინა თჳსსა აღწერს ოცდამეორესა თავსა შინა და იტყჳს ესრეთ...“ (ეფრემ მცირე 1959: 11). იმ პერიოდისათვის, როდესაც ინერებოდა „უნწყებად“, დასავლეთი საქართველო ადმინისტრაციულ-ეკლესიურად კონსტანტინოპოლის კათედრას აღარ ექვემდებარებოდა. უკვე X ს-ის დასაწყისიდან დასავლეთი საქართველოს ეპარქია არ იხსენიება ბიზანტიურ ეკთესისებში — საეკლესიო კათედრათა ნუსხებში (ყაუხჩიშვილი 1967: 123); ასე რომ, დასავლეთი საქართველოს ეკლესია უკვე მცხეთასთანაა დაკავშირებული და, ამდენად, იოანე კვირიკესაც და წმ. ეფრემ მცირესაც აინტერესებთ საქართველოს ამ მხარეში ქრისტიანობის განმტკიცების ცნობები ბერძნული წყაროების მიხედვით, რათა ქართველთა მოქცევისა და ქრისტიანობის განმტკიცების ისტორია ერთ მთლიანობაში ყოფილიყო წარმოდგენილი.

რამდენადაც ეს ცნობები არ არის დიდი მოცულობისა, მოვიყვანო სრულად წმ. ეფრემ მცირის „უნწყებადან“: „მათვე ჟამთა შინა იუსტინიანეს მეფობისათა აფხაზნიცა შეიცვალნეს უმჯობესად და ქრისტიანობისა შეინწყნარეს ქადაგებაჲ. რამეთუ პალატსა შინა იუსტინიანე მეფისასა იყო ვინმე საჭურისი, აფხაზი ნათესავით და ევფრატა სახელისდებით, რომელი წარვივლინა მეფისა მიერ ქადაგებად მათდა და აღთქუმად, ვითარმედ ამიერიითგან არცა ერთილა ვინ ნათესავისა მათისაგანი განხუებულ იქმნეს მამაკაცობისაგან რკინისა მიერ იძულებითა ბუნებისადათა, რამეთუ მრავალნი იყვნეს მათგანნი მსახურ სამეუფოდასა საწოლისა, რომელთაჲ საჭურის იცის წოდებაჲ ჩუეულებამან. ვინაჲცა იუსტინიანე ტაძარი წმიდისა ღმრთისმშობლისაჲ აღაშენა აფხაზეთსა შინა და მღდელნი დაადგინნა მას შინა, რათა უგანცხადებულესად ასწავებდნენ შჯულსა ქრისტიანობისასა“

(ეფრემ მცირე 1959: 11)

იუსტინიანე I მეფობდა 527-565 წლებში; ასე რომ, აქ საუბარია დასავლეთ საქართველოში ქრისტიანობის განმტკიცებაზე და არა აფხაზთა მოქცევაზე, რადგან ქრისტიანობა უკვე IV საუკუნეში არსებობდა დასავლეთ საქართველოში, რასაც მონაშობის ცნობილი ფაქტი, რომ ნიკეის პირველ მსოფლიო კრებაში 325 წელს მონაწილეობდა სტრატოფილე, ბიჭვინთის ეპისკოპოსი; ამასვე მიუთითებს, აგრეთვე, სამონასტრო ტაძრების აგება აფხაზეთში VI ს-ში. ამ პერიოდშივე აღმოსავლეთ საქართველოშიც ფართოდ იშლება სამშენებლო საქმიანობა. საყურადღებოა, რომ იმავე იუსტინიანეს განუახლება იბერთა მონასტერი იერუსალიმში, რომელიც, კ. კეკელიძის აზრით, შესაძლებელია, პეტრე მაიუმელის ცხოვრებაში მოხსენიებული მონასტერი იყოს (კეკელიძე 1980: 89), და ლაზთა მონასტერი იერუსალიმის უდაბნოში (ყაუხჩიშვილი 1965: 223).

პროკოპი კესარიელი /VI ს./ (ყაუხჩიშვილი 1965: 134-135), ევაგრი ეპიფანიელი ანუ სქოლასტიკოსი /VI ს./ (ყაუხჩიშვილი 1936: 297) და იოანე ზონარა /XI-XII სს./ (ყაუხჩიშვილი 1966: 229-230) აფხაზეთში ქრისტიანობის შესახებ საუბრისას ერთი და იმავე მასალით სარგებლობენ, უფრო ზუსტად, პროკოპის ცნობები აქვთ გამოყენებული ევაგრი ეპიფანიელსა და იოანე ზონარას. რაც შეეხება ნიკიფორე ქსანთოპულოსს /იგი კონსტანტინოპოლის პატრიარქი იყო 1350-1353 და ფილოთეოს კოკინოსის შემდეგ ხელმეორედ 1355-1363 წწ-ში/, ისიც პროკოპის თხზულებას იყენებს, რასაც თავადვე აღნიშნავს: „/პროკოპი/ მოგვითხრობს, რომ მაშინ აბაზგებმა აირჩიეს ქრისტიანთა მოძღვრება, და თავიანთი ცხოვრება უფრო უმჯობესად გარდაქმნეს. და ერთი ევნუქი გაუგზავნა მათ იუსტინიანემ, სახელად ევფრატა, მათივე ტომისა; მას უნდა აეკრძალა, რომ ამიერიდან არავისთვის წაერთმიათ მამაკაცობა, არ უნდა ეხმარათ რკინა, ამისთვის სიკვდილით დასჯა იყო განკუთვნილი. და მეტწილად იმათგან, ვინც სამეფო საწოლ ოთახებში მსახურობენ, რომელთაც ჩვეულებრივ ევნუხებს ვუნოდებთ, სწორედ ამ ტომის კაცთაგან არიან დაყენებულნი. მაშინ იუსტინიანემაც ღვთისმშობლის სახელობაზე ტაძარი ააგო აბაზგთა ქვეყანაში, რომელიც გამოირჩეოდა სილამაზითა და სიდიდით, და როგორც მღვდლები, ისე სხვა ყველაფერი, რაც სარწმუნოებას ეხება, მშვენივრად მოაწყო, ამიტომაც არის, რომ მათში ქრისტიანული დოგმატები ზედმინევენით სრულდება“

(ყაუხჩიშვილი 1967: 117).

როგორც დავინახეთ, დასავლეთ საქართველოში ქრისტიანული რელიგიის შესახებ ბიზანტიელ ავტორთა თხზულებებში საკმაოდ ძუნწი უწყებანი მოიპოვება. ვფიქრობთ, ჩვენთვის ამოსავალი უნდა იყოს პროკოპი კესარიელის ცნობები, რადგან სხვა ისტორიკოსები ამ ავტორს ეყრდნობიან; ამასთანავე, საგულისხმოა ის ფაქტიც, რომ სწორედ პროკოპი შენიშნავს, იუსტინიანემ განაახლა /და არა ააშენა ან დააარსა/ იბერთა მონასტერი იერუსალიმში და ლაზთა მონასტერი იერუსალიმის უდაბნოშიო. ასე რომ, პროკოპის ცნობა – აბაზგებმა „მიიღეს საქრისტიანო რწმენა და იუსტინიანე მეფემ მათ პალატის ერთი ევრუქთაგანი გაუგზავნაო“, – ეხება სარწმუნოების გავრცელება – განმტკიცებასა და მონასტრის აშენებას და არა ქრისტიანობის მიღებას. ამ აზრს ამყარებს აგათანგელოსის ზემომოტანილი ცნობაც, გრიგოლ განმანათლებელმა სამღვდელოების წარმომადგენლები გაგზავნა ლაზთა ქვეყანაშიო, რაც გულისხმობს, რომ ეს IV ს.-ში მომხდარა.

ზემოჩამოთვლილ ბიზანტიელ ავტორთა ცნობები დასავლეთ საქართველოში ქრისტიანობის განმტკიცების შესახებ მხოლოდ ისტორიოგრაფიული ხასიათისაა. საყურადღებოა, რომ ეს უწყებანი ქართულ მწერლობაშიც ასევეა გადასული, მხატვრულად არ გადამუშავებულა და არც ორიგინალური თხზულება დაწერილა.

რაც შეეხება იბერიის მოქცევას, ამ თემაზე საუბრისას წმ. ეფრემ მცირე, როგორც ცნობილია, სარგებლობს თეოდორიტე კვირელის /393-457/8 წ./ ნაშრომით. სავარაუდებელია, რომ იბერიის მოქცევის შესახებ თეოდორიტეს, რომელიც 423 წლის ახლო ხანებში ანტიოქიასთან მდებარე ქალაქ კვირის ეპისკოპოსი იყო, ხელთ უნდა ჰქონოდა სწორედ ანტიოქიაში დაცული ცნობები. წმ. ეფრემ მცირის მიერ „უწყებაჲში“ მაინცდამაინც თეოდორიტეს თხზულების გამოყენება იმას მიუთითებს, რომ აქცენტები გაკეთებულია ქართული ეკლესიის ანტიოქიურ ეკლესიასთან კავშირზე, რის წარმოჩენაც განაპირობა იმ პერიოდში საქართველოს ბიზანტიასთან პოლიტიკურ და კულტურულ სარბიელზე დაპირისპირებამ.

ამ საკითხს თეოდორიტეს გარდა მიმოიხილავენ გელასი კესარიელი /IV ს./, რუფინუსი /IV-V სს./, სოკრატე სქოლასტიკოსი /დაახ. 380-440 წწ./, ერმია სოზომენე /IV-V სს./, თეოფანე

ჟამთააღმწერელი (დაახ. 760-818 წწ./ (ყაუხჩიშვილი 1941: 75), როგორც აღვნიშნეთ, ნიკიფორე ქსანთოპულოსი /XIV ს./ და ლაონიკე ხალკოკონდილე /XV ს./ (ყაუხჩიშვილი 1970: 92). ეს ავტორები უმთავრესად იყენებენ გელასი კესარიელის ცნობებს.

გელასი კესარიელი, რუფინუსი, სოკრატე სქოლასტიკოსი, თეოდორიტე კვირელი, ერმია სოზომენე და ნიკიფორე ქსანთოპულოსი სარგებლობენ დაახლოებით მსგავსი წერილობითი და ზეპირი წყაროებით. ამ ავტორთა უწყებათაგან ყველაზე მეტ სხვაობას თეოდორიტეს ცნობები ამჟღავნებს.

სხვა მწერალთაგან განსხვავებით, თეოდორიტე კვირელი არაფერს ამბობს იმასთან დაკავშირებით, რომ ტყვე-ქალმა თავისი ლოცვით მიიქცია ყველას ყურადღება; ხოლო ქალები მამაკაცებზე მეტ მონდომებას იჩენენ ქრისტიანობის დანერგვის საქმეში. გავიხსენოთ „წმ. ნინოს ცხოვრების“ პერსონაჟები: სიდონია, შრომანა, ანასტო, დამონაფებული „დედანი“, ნანა დედოფალი, სალომე. თეოდორიტეს გარდა, ყველა ავტორი აცხადებს, რომ მეფეს ნადირობისას ბურუსით, ნისლით ჩამონოლილმა წყვდიადმა არ მისცა ტყიდან გამოსვლის საშუალება, მხოლოდ თეოდორიტე შენიშნავს, რომ ამ დროს მეფის ამალის ყველა წევრი „ჩვეულებრივ სარგებლობდა მზის შუქით“, მხოლოდ მეფე იყო „უხედველობის ბორკილებით“ შეპყრობილი. თეოდორიტე არ იცნობს სვეტის აღმართვის ტრადიციას, რომელსაც ეხებიან ბერძენი ავტორები, ხოლო ქართულ წყაროებში მას ერთ-ერთი ცენტრალური ადგილი უკავია. გარდა ამისა, თეოდორიტეს თხზულებაში არაა დასახელებული „ფრიად სარწმუნო“ ბაკური, ვის სახელსაც უკავშირდება ამ ცნობათა გადმოცემა.

ესაა ის ძირითადი სხვაობანი, რომლებსაც ამჟღავნებს თეოდორიტეს თხზულება სხვა ბერძენ ავტორთა ნაშრომებში დაცულ უწყებებთან მიმართებით. ისიც უნდა ითქვას, რომ თეოდორიტე ავლებს პარალელებს ბიბლიურ სახეებთან: მეფეზე წერს, „კაცთმოყვარე უფალმა ინადირა მასზე მსგავსად ჰავლესი“, ხოლო ტყვე-ქალზე კი – „ვინც ბესელიელი ხუროთმოძღვრული სიბრძნით აღავსო, იმან ეს ქალიც ღირსყო მადლის მინიჭებისა, რათა აღწერა ღვთის ტაძრის სახე“ (ყაუხჩიშვილი 1961: 212). / საგულისხმოა, რომ ამავე შედარებას იყენებს ნიკოლოზ გულაბერისძე „სვეტიცხოვლის საკითხავში“ / (საბინინი 1882: 87-88). ბერძენ ავტორთაგან მხოლოდ ნიკიფორე წერს, დედოფალი უჩიჩინებდა მეფეს და უნერგავდა ლამაზ ცდუნებას სანინააღმ-

დეგოდ ევას ცდუნებისაო(ყაუხჩიშვილი 1967: 102).

იბერიის მოქცევასთან დაკავშირებული კულტურულ-ისტორიული საკითხები ზემოჩამოთვლილ უცხოელ ავტორთა მიერ ძირითადად ასეა აქცენტირებული: იბერიაში ქრისტიანობა იქადაგა „ტყვე-ქალმა“; თავისი მისიის განხორციელება მან დაიწყო სწულთა განკურნებით, რომლის დროსაც უწამლა იბერთა მეფის /მთავრის/ ცოლსაც; ხელმწიფის მოქცევა მოხდა ნადირობისას; ქრისტეს სარწმუნოების ძლიერება ტყვე-ქალმა განსაკუთრებით სვეტის სასწაულისას ცხადყო; დახმარების სათხოვნელად იბერებმა მოციქულები გაუგზავნეს წმ. კონსტანტინე დიდს. თითოეული ეს მოვლენა მეტ-ნაკლებად ეხმიანება მოვსეს ხორენაცის თხზულებაში დაცულ ცნობებს, ხოლო ქართულ მწერლობაში თავისებური მხატვრული და კულტურულ-ისტორიული ელფერიტაა შემოსილი. მართალია, თეოდორიტი კვირელის და, აქედან, წმ. ეფრემის თხზულებაშიც ზოგიერთი ჩამოთვლილი მოვლენა არ არის მოხსენიებული, მაგრამ ის, რაც კი არის, საკმარისია იმისათვის, რათა ვიმსჯელოთ საერთო ტენდენციებსა და ტრადიციებზე, რომლებიც მიემართება და უკავშირდება იბერიის მოქცევას ქართული წყაროების მიხედვით და რომელთა ახსნა საჭიროა არა მხოლოდ კულტურულ-ისტორიული „სიუჟეტის“ თვალსაზრისით, არამედ სიმბოლური მნიშვნელობის ნიშანთა ძიების ასპექტითაც. ესაა სქემა – მოდელი, რაც „წმ. ნინოს ცხოვრების“ სხვადასხვა რედაქციის პარადიგმულ სახეთა საფუძვლად იქცა.

როგორც ზემოთ დავინახეთ, მოვსეს ხორენაცი ხაზგასმით მიუთითებს ქართლის გაქრისტიანების კავშირზე სომხეთთან, ბერძენი ავტორები – გელასი, რუფინუსი, სოკრატე სქოლასტიკოსი, ერმია სოზომენე და სხვანი იბერიაში ქრისტიანობის გავრცელების კონსტანტინოპოლურ დამოკიდებულებაზე მსჯელობენ, ხოლო წმ. ეფრემ მცირე და შემდგომ „სვეტიცხოვლის საკითხავის“ ავტორი ნიკოლოზ გულაბერისძე, ისევე როგორც სხვა ქართველი მოღვაწენი, კონსტანტინოპოლურ-ანტიოქიურ დამოკიდებულებას მიიჩნევენ ყველაზე მართებულად, რაც, როგორც ჩანს, უფრო მისაღები იყო ქართული ეკლესიისათვის და ასეთი ფორმულირება მიეცა: მომაქცევარი ქართველია, სარწმუნოების განმტკიცება მოხდა კონსტანტინე დიდის დახმარებით, ავტოკეფალია კი მოგვენიჭა ანტიოქიისაგან.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, საფუძველი

გვაქვს ვიფიქროთ: თეოდორიტე კვირელს, რომლის თხზულებითაც საქართველოს საეკლესიო საკითხების კვლევასას ისარგებლა წმ. ეფრემ მცირემ, ხელთ უნდა ჰქონოდა რამდენადმე განსხვავებული ცნობები, ბიზანტიური „იბერთა მოქცევის“ ტექსტის ტიპის ერთგვარი ვერსია.

რაც შეეხება საქართველოში მოციქულთა მიერ ქრისტიანობის ქადაგების ტრადიციას: ამ საკითხს ეხებიან ევსევი კესარიელი /დაახლ. 260-340 წწ./, „საეკლესიო ისტორიის“ მამა, და ეპიფანე კონსტანტინოპოლელი /მოღვაწეობდა VIII ს-ის მეორე ნახევარში/ — ავტორი „ანდრიას ცხოვრებისა“, რომელშიც იგი აცხადებს, რომ არ დაკმაყოფილდა წერილობითი წყაროების /კლიმენტი რომაელის, ევაგრე სიცილიელისა და ეპიფანე კვიპრელის/ გამოყენებით და მოიარა ზოგიერთი ის ადგილი, სადაც ანდრია მოციქული მოღვაწეობდა (ყაუხჩიშვილი 1970: 92).

ევსევი კესარიელი წერს: „როდესაც ჩვენი მაცხოვრის წმინდა მოციქულები და მონაფეები მთელ მსოფლიოში გაიფანტნენ, თომას, როგორც გადმოცემა გვიამბობს, პართია ხვდა წილად, ანდრიას – სკვითიაო“ (ყაუხჩიშვილი 1970: 92). ფაქტობრივად იმავეს იმეორებს ანდრიას შესახებ ეპიფანე კონსტანტინოპოლელიც, ოღონდაც ამ მოციქულის მიერ მოვლილ მხარეებს დაწვრილებით ჩამოთვლის: „კვიპროსის ეპისკოპოსი ეპიფანე ამბობს, გადმოცემის მიხედვით, ნეტარმა მოციქულმა ანდრიამ დამოძღვრა სკვითები და სოგდიანები და გორსინები დიდს სებასტოპოლისში, სადაც არის აფსარის ციხე, ჰისსოს ნავსადგური და მდინარე ფაზისი. იქ მოსახლეობენ იბერიელები, სუსები, ფუსტელები და ალანები“. როგორც ვხედავთ, ანდრიას მიმოსვლის არე საკმაოდ ფართოა. ამაზე მეტყველებს ეპიფანეს სხვა ცნობაც: ანდრია „მივიდა ტრაპეზუნტში, ლაზიკის ქალაქშიო... იქიდან ის წავიდა იბერიაში“, რის შემდეგაც იგი ჩადის იერუსალიმში. ცოტა ქვემოთ ისტორიკოსი კვლავ შენიშნავს, რომ „სიმონი და ანდრია წავიდნენ ალანიაში და ქალაქ ფუსტაში, მათ მრავალი სასწაული მოახდინეს იქ, მრავალნი დამოძღვრეს და წავიდნენ აბაზგიაში. დიდს სებასტოპოლისში რომ ჩავიდნენ, იქადაგეს ღმრთის სიტყვა. ანდრიამ დასტოვა იქ სიმონი და მონაფეებითურთ წავიდა ჯიქეთშიო“ (ყაუხჩიშვილი 1970: 58-59). ეს არის ის მწირი ცნობები, რომლებიც დაცულია ზოგიერთი ბიზანტიელი ავტორის თხზულებებში.

წმ. ეფრემ მცირე ზემოხსენებული მოციქულებიდან ასახელებს ანდრიას, ხოლო, თავის მხრივ, როგორც ჩანს, საკუთრივ მოპოვებული წყაროებით, ანდრიასთან ერთად მოიხსენიებს ბართლომეს: „რაჟამს წინასწარმეტყუელებისაებრ დავითისსა ყოველსა ქუეყანასა განხდა ხმა მათი და კიდეთა სოფლისათა სიტყუანი მათნი, ერთად კიდეთა ამათგანად ითქუმის ჩუენთჳსცა მიმოსლვასა შინა წმიდათა მოციქულთასა ანდრია პირველწოდებულისა მიერ ქადაგებაჲ შორის ავაზგადასა, რომელ არს აფხაზეთი. და მიერ წარვლად ოსეთად, და კუალად ბართლომეს მიერ მიმოვლად ჩრდილოეთისაჲ, რომელ არს ქართლი“ (ეფრემ მცირე 1959: 8). წმ. ეფრემ მცირე არ ასახელებს თავის წყაროს, მაგრამ, ცხადია, იყენებს ისეთ მასალას, რომელიც ბიზანტიელ ავტორთათვის, ვთქვათ, იმავე ეპიფანესთვის, მისაღები იყო. აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ეპიფანე ერთგან წერს: “პანტეკოსტის / სულიწმინდის მოფენის/ შემდეგ ანდრია, სიმონ კანანელი, მათე და თადეოზი დარჩნენ იქ ავგაროსთან; დანარჩენებმა კი მოიარეს ქალაქები, იქადაგეს და სასწაულები მოახდინეს, და ჩავიდნენ იბერიაში და ფაზისში” (ყაუხჩიშვილი 1941: 58). რა თქმა უნდა, ბოლო წინადადებით გაურკვეველია, თუ ვინ სად იქადაგა ქრისტეს მოძღვრება, მაგრამ, ჩანს, კონკრეტული წყაროს მიხედვით, ბართლომეს სახელს უკავშირდებოდა „ჩრდილოეთის, რომელ არს ქართლი“, მოქცევა.

ჩვენ გვერდს ვუვლით იმ საკითხებს, თუ სხვა ავტორებთან როგორია მოციქულთა მიერ საქართველოს მოქცევის ტრადიცია და არც ამ პრობლემისადმი მიძღვნილ გამოკვლევებს შევხებით. ვფიქრობთ, არსებითია ის ფაქტი, რომ იმ დროისათვის, როდესაც წმ. ეფრემ მცირე წერდა თავის „უნყებას“, ამ საკითხის გადმოცემა ასეთი შეკუმშული ფორმით, ფიქსირებით, მშრალად, შესაძლებლად იქნა მიჩნეული. ამის შემდეგ უკვე წინა წამოწეული ეროვნული განმანათლებლის – წმ. ნინოს მოღვაწეობა ისევ ბიზანტიური წყაროების გათვალისწინებით.

წმინდა ნინოს სახე განსაკუთრებულობის ნიშნითაა მოცემული კათოლიკოს ნიკოლოზ გულაბერისძის /1150-1178 წწ./ ნაშრომშიც „სვეტიცხოვლის საკითხავი“. მასში საგანგებოდ არის გაანალიზებული ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლისა და წმინდა ნინოს სახეები, მათი როლი საქართველოს გაქრისტიანებაში, მოცემულია ასევე ტრადიციულ-ქრისტიანულ სახეთა მოდელირება და ქართულ რელიქვიათა მნიშვნელობის შეჯამება, რის

საჭიროებაც ისტორიულად თამარის ეპოქამ განაპირობა.

წმ. ეფრემ მცირე მოციქულთა შემდეგ საქართველოში ქრისტეს სარწმუნოების ხელახლად ქადაგების მიზეზად ასახელებს იმას, რომ „დაიპყრნა ლუარდლმან მეკერპეთამან არა ხოლო ჩუენ შორის, არამედ თვით ბერძენთაცა შორის ვიდრე ჟამთაღმე მეორედ პავლედ ზეცით ნოდებულისა დიდისა კოსტანტინესთა“, რის შემდეგაც „ამის კეთილად მსახურისა მეფისა ჟამთა ღმერთმან, რომელმან დიდთა და მრავალთესლთა ტომთათვის იბრუნა, არცა ჩუენ მცირენი დაგვიტევა ულუანად, არამედ ესრეთ განაგო კუალად აღმონოდება ჩუენი“ (ეფრემ მცირე 1959: 8). ამას მოსდევს ტყვე-ქალის იბერიაში ყოფნის ისტორია და აფხაზთა უმჯობესად „შეცვალების“ ამბავი იუსტინიანეს დროს. ნიკოლოზ გულაბერისძეს წმინდა ნინოს სახე და მასთან დაკავშირებული ტრადიციები /მათ შორის წმ. ეფრემ მცირის „უნწყებაში“ დაცულიც/ აინტერესებს სრულიად სხვა კუთხით, კერძოდ, იმ მიმართებით, რომელიც გაამყარებდა თამარის ავტორიტეტს. შეიძლება ითქვას, რომ XII ს-ის ავტორის ეს თხზულება არის საკრალურ-პოლიტიკური მნიშვნელობის ტრაქტატი, რადგან მასში შეჯამებულია ეროვნულ-რელიგიური სახე-სიმბოლოები. იმასაც შევნიშნავთ, რომ „საკითხავში“ შეტანილი „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ არის ლეონტი მროველის თხზულებაში მოცემული შესაბამისი ამბის მოდიფიცირებული ვარიანტი.

რაც შეეხება ცნობებს, რომლებიც დაცულია იმავე ეპოქის ბიზანტიელი ავტორების - თეოდორე ბალსამონისა და მათე ბლასტასერის თხზულებებში ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის თაობაზე.

თეოდორე ბალსამონი XII ს-ის მოღვაწეა, განათლებით იყო იურისტი, პატრიარქის მთავარი მრჩეველი, ხოლო 1185-1191 წწ-ში ანტიოქიის პატრიარქი. მისი მთავარი ნაშრომია XIV ტიტულის „სჯულის კანონის“ კომენტარი, დანერილი კეისარ მანუილ I კომნენოსისა /1143-1180 წწ./ და კონსტანტინოპოლის პატრიარქ მიხეილ III ანხიალოსის /1170-1178 წწ./ რჩევით. ამ შრომას იგი მთელი თავისი სიცოცხლის მანძილზე ამუშავებდა. კონსტანტინოპოლის II მსოფლიო კრების /383 წ./ მეორე კანონის განმარტებისას თეოდორე საუბრობს იბერიის ეკლესიის ავტოკეფალიაზე. იგი წერს: „ნუ გაიკვირვებ, თუ სხვა ეკლესიებსაც იპოვი ავტოკეფალურად, როგორც, მაგალითად, ბულგარეთის ეკლესიას, კვიპროსისას და იბერიისას... იბერიის არქიეპისკოპოსი პატივში

აიყვანა ანტიოქიის კრების დადგენილებამ. ამბობენ, რომ მაშინ, როდესაც ღვთაებრივი ქალაქის დიდი ანტიოქიის უწმინდეს პატრიარქად იყო უფალი პეტრე, გამოტანილ იქნა კრების დადგენილება, რომ იქნეს თავისუფალი და ავტოკეფალური ეკლესია იბერიისა, რომელიც მაშინ ექვემდებარებოდა ანტიოქიის პატრიარქს“ (ყაუხჩიშვილი 1970: 17- 18).

მათე ბლასტასერის /XIV ს./ ცნობების წყარო იგივეა, რასაც იყენებს თეოდორე ბალსამონი, ასე რომ, მას ჩვენ აქ აღარ მოვიყვანთ, თუმცა უნდა შევნიშნოთ, რომ ეს ავტორი არ მოიხსენიებს პეტრე პატრიარქს (ყაუხჩიშვილი 1970: 119- 120).

წმ. ეფრემ მცირე ამ საკითხზე მსჯელობისას ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ცნობები, „თუ ოდეს იწყეს თვით / ქართველებმა, გ.ა.) ხელთდასხმად და ვითარმედ არა თვნიერ წესისა და ბრძანებისა“, მოვიპოვე „ხრონოლრაფსა შინა ანტიოქიას აღწერილსაო“ (ეფრემ მცირე 1959: 8).

ასე რომ, სამივე ავტორის წყარო მომდინარეობს ანტიოქიის საპატრიარქოში დაცული დოკუმენტებიდან. გამოვყოფთ ძირითად მონაცემებს:

1. იბერიის არქიეპისკოპოსი ეკურთხა ანტიოქიის კრების დადგენილებით /თეოდორე ბალსამონი, მათე ბლასტასერი/;

2. პეტრე ანტიოქიის პატრიარქის დროს გამოტანილ იქნა კრების დადგენილება, რომ იბერიის ეკლესია ყოფილიყო თავისუფალი და ავტოკეფალური /თეოდორე ბალსამონი/;

3. იბერიის ეკლესია იმ პერიოდში ექვემდებარებოდა ანტიოქიის პატრიარქს /თეოდორე ბალსამონი, მათე ბლასტასერი/.

გასარკვევია, თუ როდის დადგინდა საბოლოოდ იბერიის ეკლესიის ავტოკეფალურობა: პეტრე პატრიარქის დროს, რომელიც ანტიოქიის პატრიარქი იყო 1053-1057 წწ.-ში, თუ რომელიმე სხვა კრებაზე, ანტიოქიაში რომ ჩატარდა. ე. ჰონიგმანი ეჭვს გამოთქვამდა, თუ ვის გულისხმობდა თეოდორე ბალსამონი: პეტრე მკანწერელს თუ პეტრე III-ს (ყაუხჩიშვილი 1970: 18).

მარტვილის ხელნაწერებში დაცულია ერთი თხზულება, რომლის სათაურია „სიტყვის-გებაჲ ლათინთა მიმართ ჩუენ მართლმადიდებელთა მიერ“. ტექსტი ასე მთავრდება: „რამეთუ ესრეთ შესასწავებელ არს ტახტიკონსა შინა კონსტანტინეპოლისასა, ვითარმედ მას ჟამსა წმინდა მეექუსე კრებასა / 680 წ./ კონსტანტინე პოლონატისასა /668-685 წწ./, და აღათონ რომთა პაპისასა /678-681 წწ./, გიორგი კონსტანტინეპოლისასა /679-686

ნნ./ და თეოფანე ანტიოქელისასა /681-685 წწ./ და მათ თანა ასოცდაათთა მამათაგან გაპატიოსნდა კათალიკოზი ქართლისა და ყვეს მამათმთავრად და თავისუფლად და უფლად ყოველსა ზედა საქართველოსა, და მერმე კვალადვე კრებასა შინა ანტიოქიისასა განთავისუფლდა და განპატიოსნდა, რამეთუ არღარავისგან ხელქვეშ არს, არამედ თავისუფალი და მამათმთავარი არს“ (თაყაიშვილი 1913-1914: 117).

როგორც ჩანს, XI ს.-ის შუა წლებში ანტიოქიის პატრიარქის პეტრე III-ის დროს კვლავ აღძრულა საკითხი საქართველოს ეკლესიის დამოუკიდებლობის შესახებ და საკითხი გადაწყვეტილა ანტიოქიის კრებაზე საქართველოს სასარგებლოდ, რაც დასტურდება თეოდორე ბალსამონის ზემომოყვანილი ცნობით (ყაუხჩიშვილი 1970: 19).

როგორც ითქვა, წმ. ეფრემ მცირე ხაზგასმით მიუთითებს, რომ იგი “ხელთ დასხმისა და მირონის კურთხევის” უფლების მინიჭებაზე საუბრისას სარგებლობს ანტიოქიური ქრონოგრაფით. თ. ბრეგაძე წერს: ნიკონ შავმთელს „ქართველთა მოქცევის შესახებ იგივე მასალა გამოუყენებია, რაც წმ. ეფრემ მცირეს: ეს ცხადყო ნიკონ შავმთელის პანდექტების სლავურ თარგმანში მოთავსებული ანტიოქიური ხრონოლრაფის ცნობების შედარებამ წმ. ეფრემ მცირის ანტიოქიური ხრონოლრაფის ცნობებთან“ (ეფრემ მცირე 1959: 10). წმ. ეფრემი იმასაც შენიშნავს, რომ ამის საფასურად ქართველებმა გარკვეული ხარჯი გაიღეს: „მეფემან ქართველთამან და ყოველთა მთავართა მისთა დაუნესეს პატრიაქსა ანტიოქიისასა მოსასყიდელად ნივთთა წმიდისა მიჰრონისათა აგარაკები ათასი კუამლი ქუეყანისაგან ქართველთაჲსა, რაჲთა საფასოჲ შემოსავალთა მათთაჲ იყოს ფას ნივთთა მიჰრონისათა, რამეთუ მათ ჟამთა არსადა სხუაგან წმიდა იქმნებოდა მიჰრონი თჳნიერ ანტიოქიას და მიერ განეყოფოდა ყოველთა“ (ეფრემ მცირე 1959: 8). აქვე იმეორებს წმ. ეფრემი იმავეს: „და ზემო ხსენებულისა მის წილ ათასისა კუამლისა დაუნესა მათ, რაჲთა წლითიწლად მოსცემდენ ჟამად-ჟამადთა პატრიაქთა ანტიოქიისათა ათასსა დრაჰკანსა, რომელი – იგი მოეცემოდა ვიდრე დღეთამდე იოანე წმიდისა პატრიაქისათა. რამეთუ მან ანიჭა იგი ორესტის წმიდასა პატრიაქსა იერუსალიმისასა, რომელი მივიდოდა მოციქულად ბასილის თანა მეფისასა ბერძენთაჲსა, რაჲთა მისსა საყდარსა მიეცემოდის ქართველთა მიერ დღითგან დაენესა, რაჲთა მოხსენებაჲ ოდენ სახელისაჲ აქუნდეს ქართველთა შორის ან-

ტიოქელისა პატრიაქსა“ (ეფრემ მცირე 1959: 10).

დასახელებული ავტორები, რომლებიც ეხებიან იბერიის მოქცევას, დაბეჯითებით აღნიშნავენ, რომ კონსტანტინემ დააკმაყოფილა ახლადმოქცეულ იბერთა მოთხოვნა და გააგზავნა ღირსეული პიროვნება. თეოდორიტე უფრო ვრცლად მსჯელობს ამ პიროვნების დადებით თვისებებზე: კონსტანტინემ ღვთის შეცნობის მქადაგებლად იბერებს გაუგზავნა კაცი შემკული როგორც მორწმუნეობითა და გონიერებით, ისე პატიოსანი ცხოვრებით და მღვდელმთავრობის პატივის მქონეო (გამყრელიძე, ყაუხჩიშვილი 1961: 213). მხოლოდ გელასი კესარიელი ასახელებს კონსტანტინოპოლის ეპისკოპოსს ალექსანდრეს /327-340 წწ./, რომელსაც კონსტანტინემ ხელთ დაასხმევინა იბერთა ეპისკოპოსი (ეფრემ მცირე 1959: 8).

მას შემდეგ, რაც წმ. ეფრემ მცირე ასრულებს თეოდორიტეს ცნობათა თარგმანს, იგი ჯერ იმ საკითხს ეხება, რომ თეოდორიტეს მიერ მოხსენიებული ტყვე-ქალის სახელი „სხუათა წერილთა შინა სახელდებით პოვნილ არს... რამეთუ ბერძნულად „ნონა“ უწოდიან წმიდასა მას, რომელსა ჩუენ მცირედ შეცვალებითრე „ნილოდ“ სახელ-ვსდებთ“, ხოლო ამის შემდეგ წერს, რომ სახელი “მივლინებულისა მის ეპისკოპოსისაჲ ესრეთ პოვნილ არს, ვითარმედ თვით ევსტათი იყო ანტიოქელი პატრიაქი, რომელმან დაამყარა ეკლესიად იგი მირიანის მიერ მცხეთას აღშენებული და უკურთხა კათალიკოსი მთავარეპისკოპოსი“ (ეფრემ მცირე 1959: 8). როგორც ვხედავთ, წმ. ეფრემ მცირეს თეოდორიტე კვირელის ცნობები იმ კუთხით აინტერესებს, რომელიც ხაზს უსვამს ქართული ეკლესიის ანტიოქიურზე დამოკიდებულებას: „ხოლო მეფემან ქართველთამან და ყოველთა მთავართა მისთა დაუნესეს პატრიაქსა ანტიოქიისასა მოსასყიდელად ნივთთა წმიდისა მიჰრონისათა აგარაკები ათასი კუამლი ქუეყანისაგან ქართველთაჲსა... რამეთუ მათ ჟამთა არა სადა წმიდა იქმნებოდა მიჰრონი თუნერ ანტიოქიას და მიერ განეყოფოდა ყოველთა. ამიერ იცნობების ჟამი მოქცევისაჲ და ვითარმედ ანტიოქიისა საყდრისა შემდგომ იყვნეს ხელთდასხმულ იქმნებოდეს ქართლისა კათალიკოზნი“ (ეფრემ მცირე 1959: 8).

წმ. ეფრემ მცირე, ალბათ, იმიტომაც ირჩევს მაინცდამაინც თეოდორიტეს ცნობებს წმ. ნინოს შესახებ, რომ ეს ავტორი იძლევა უფრო “მეცნიერულ”, “მეძიებლობით” ინფორმაციას ქართლის მოქცევის შესახებ. ის შედარებითი “სისავსე”, როგორცაა

სხვა უცხოელ ავტორთა ნაწარმოებებში, რა თქმა უნდა, ბევრად ჩამოუვარდება ქართულ წყაროებში დაცულ მონაცემებს, ამიტომაც ნმ. ეფრემი, საერთოდაც, გვერდს უვლის “წვრილმანებს” და ძირითად აქცენტს მშრალ, ფაქტობრივ უწყებებზე აკეთებს.

დამონელებანი

აბულაძე 1967: აბულაძე ილ. (რედაქტორი). გიორგი მცირე, „ცხოვრება გიორგი მთანმინდელისა“, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. ნიგნი II (XI-XIV სს.), თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1967.

გამყრელიძე, ყაუხჩიშვილი 1961: გამყრელიძე ალ., ყაუხჩიშვილი ს. გეორგიკა. ტ. I., თბ.: 1961.

ეფრემ მცირე 1959: ეფრემ მცირე. უწყება ქართველთა მოქცევისასა, თუ რომელთა ნიგნთა შინა მოიხსენების, თბ.: 1959.

თაყაიშვილი 1913-1914: თაყაიშვილი ე. ძველი საქართველო. ტ. III, განყ. I, ტფ.: 1913-1914.

კეკელიძე 1980: კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. ტ. I, თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1980.

საბინინი 1882: საბინინი მ.(გამომცემელი). საქართველოს სამოთხე. პეტერბურგი.: 1882.

უხტანესი 1975: უხტანესი. ისტორია გამოყოფისა ქართველთა სომეხთაგან. თბ.: 1975.

ყაუხჩიშვილი 1941: ყაუხჩიშვილი ს. გეორგიკა – ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ. ტ. IV, თბ.: 1941.

ყაუხჩიშვილი 1920: ყაუხჩიშვილი ს. ხრონოლრაფი გიორგი მონაზონისა. ტფ.: 1920.

ყაუხჩიშვილი 1963: ყაუხჩიშვილი ს. გეორგიკა. ტ. V, თბ.: 1963.

ყაუხჩიშვილი 1965: ყაუხჩიშვილი ს. გეორგიკა. ტ. II, თბ.: 1965.

ყაუხჩიშვილი 1967: ყაუხჩიშვილი ს. გეორგიკა. ტ. VII, თბ.: 1967.

ყაუხჩიშვილი 1936: ყაუხჩიშვილი ს. გეორგიკა. ტ. III, ტფ.: 1936.

ყაუხჩიშვილი 1966: ყაუხჩიშვილი ს. გეორგიკა. ტ. VI, თბ.: 1966.

ყაუხჩიშვილი 1970: ყაუხჩიშვილი ს. გეორგიკა. ტ. VIII, თბ.: 1970.

ჩხარტიშვილი 1987: ჩხარტიშვილი მ. ქართული ჰაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები („ცხოვრება ნმიდისა ნინოასა“). თბ.: 1987.

ხორენაცი 1984: ხორენაცი მ. სომხეთის ისტორია. თბ.: 1984.

-
Giorgi Alibegashvili, Nino Jvania

Foreign Sources on the Conversion of Georgia

Summary

Numerous significant data are found in the compositions of various foreign (Byzantine or Armenian) authors on the conversion of Georgia. Some of them repeat their forerunners' data but the essential fact is that part of these authors are public men of the 3rd-4th centuries and have important data on cultural and historical changes occurred in Georgia. Besides this, not but one figure or historical event are frequently understood symbolically and create a single semantic environment in the context with Christianization of Georgia.

The popular view established in the foreign materials is: in Georgia the advocates of Christianity are the Apostles of Christ (St.Andrew the First Called, Simon the Canonite, Bartholomew), as well as the national enlightener St.Nino Equal-to-the-Apostles. The strengthening of the Christian faith happened with the assistance of St.Constantine the Great and the autocephaly of the Georgian church was recognized by the Antiochian Patriarchate.

ნანა გონჯილაშვილი

„ნინოს ცხოვრების“ ერთი პარადიგმული სახე (კერპ-ღვთაება არმაზის განსახოვნება)

„ნინოს ცხოვრება“ ქართული ქრისტიანული კულტურის საფუძველთა საფუძველია. მის ისტორიულ და ლიტერატურულ ღირებულებაზე მეტყველებს თხზულების არაერთი რედაქციის არსებობა, მასში გადმოცემულ მოვლენებზე საკითხავებისა თუ საგალობლების შექმნა, შემდგომ ეპოქათა ავტორების მიერ თხზულებიდან მომდინარე სხვადასხვა სახე-იდეათა ისტორიულ და მხატვრულ ნაწარმოებებში ჩართვა. „ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებში მოცემული მრავალი მხატვრული სახე ქართული ესთეტიკური აზროვნებისათვის ფართო პერსპექტივის მქონე პარადიგმად იქცა. სამეცნიერო ლიტერატურაში „ნინოს ცხოვრებიდან“ გამოყოფილია არაერთი მოდელი. ამ მრავალსახეობიდან ნაშრომში განვიხილავთ წარმართ ქართველთა კერპ-ღვთაება არმაზს.

კერპთა პანთეონის მრავალფეროვნების მიუხედავად (ბოჩი, გაცი, გა, აინინა, დანინა, აფროდიტა და სხვ.), ძველ ქართულ თხზულებებში („ნინოს ცხოვრების“ რედაქციები, „ქართლის ცხოვრების“ ძველი სომხური თარგმანი, თეიმურაზ და ვახუშტი ბატონიშვილთა თხზულებები) წარმართობის ძირითად კერპ-ღვთაებად არმაზი ითვლება. არმაზი ქართველი ერის შემეცნებაში მრავალგვარად მოიაზრება: არმაზი — ტოპონიმიკური ერთეული, არმაზი — წარმართული კერპ-ღვთაება, არმაზი-ორმუზდი-აჰურა-მაზდა — ზოროასტრული რწმენის სიმბოლო, არმაზი — საკუთარი სახელი. და ბოლოს, არმაზი როგორც პარადიგმული სახე-იდეა. საქართველოში მისი ხსოვნა ერთეულ გეოგრაფიულ სახელწოდებებშია შემონახული. ახლაც არის არმაზის ხევი და მასში გამდინარე „არმაზ“ მდინარე, რომელსაც „ალმას“ მდინარესაც უწოდებენ. ამავე ხეობაშია არმაზის მონასტრის ნანგრევები. მდინარე მტკვრის მარჯვენა სანაპიროზე, მცხეთის რაიონში, არსებობს „ქართლოსის“, ანუ არმაზის მთა.

უნდა აღინიშნოს, რომ ქართული მითოსი არმავს არ იცნობს. იგი არ აისახა არც სიმღერებსა და არც ლეგენდებში. სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონშიც არმაზი არ არის მოხსენებული, არც საქართველოში არსებული რომელიმე კერპის სახელი გვხვდება. არმაზის ციხე-ქალაქის შესახებ, რომელიც მდინარე მტკვარზე არსებობდა, მითითებულია უცხოურ, ბერძულ-რომაულ წყაროებში; კერძოდ, სტრაბონი მას მოიხსენებს „არმოზიკის“, პლინიუსი — „ჰერმასტის“, ხოლო პტოლომეუსი „არმასტიკას“ სახელწოდებით. ყველა ეს სახელწოდება „არმაზის“ ბერძნული ტრანსკრიფციაა. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ არმაზი არ არის მოხსენებული ბიზანტიელი ავტორების (რუფინუსი — V ს., სოკრატე სქოლატიკოსი — VI ს., სოზომენი — VI ს., გელასი კესარიელი და თეოდორიტი კვირელი) შრომებში, სადაც მოთხრობილია ქართლის მოქცევის ამბავი. აღნიშნულის გამო ივანე ჯავახიშვილი ეჭვის ქვეშ აყენებს „ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ-ჭელიშურ რედაქციებში აღწერილი წარმართული კერპის რეალურობას. სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოიკვეთა მოსაზრება, რომ „ნინოს ცხოვრება“ IV ს-ის პერიოდს უკავშირდება (რ.სირაძე, მ.ჩხარტიშვილი, რ.ბარამიძე, ლ.პატარიძე, გ.ნარსიძე, გ. კუჭუხიძე, მ.ნაჭყებია), რომ კერპთა აღწერილობა და კერპთა მსხვერვის ეპიზოდი „ნინოს ცხოვრების“ ერთ-ერთი უძველესი პლასტია (რ.სირაძე, გ.გიორგაძე, ვ.გოილაძე, გ.კუჭუხიძე).

მოვსეს ხორენაცი „სომხეთის ისტორიაში“ მოიხსენებს არმაზის წარმართულ კერპს იბერიაში და მას, სომხური ღვთაების შესაბამისად — არამაზდად ხმობს, რაც აჰურა-მაზდას სახელწოდებიდან მომდინარეობს. ამ თხზულების მიხედვით, არმაზის მსხვერვეა მეფე მირიანის ნადირობის დროს მოვლენილი მზის დაბნელების ლოგიკური შედეგი იყო: „(ნუნემ) დაუყოვნებლივ მოსპო ჭექა-ქუხილის (მომავლინებელი) არამაზდის ქანდაკება, რომელიც ქალაქისაგან განცალკევებით, დიდი მდინარის მეორე მხარეს იდგა, როგორც წესი, დილდილობით ყველა სცემდა მას თაყვანს სახლთა სახურავებიდან, საიდანაც სახით ჩანდა იგი, თუ ვინმეს მსხვერპლის შეწირვა ეწადა, მდინარეზე გადადიოდა და ბომონის წინ სწირავდა“ (მოვსეს ხორენაცი 1984: 86).

კერპ არმაზის წარმომავლობის შესახებ მეცნიერთა შორის არაერთგვაროვანი მოსაზრება არსებობს, თუმცა ყველა ერთსულოვნად აღნიშნავს მის არაქართულობას. მეცნიერთა ერთი ნაწილი (ნ. მარი, ა. ხახანაშვილი, დ. ბაქრაძე, ა. ნატროვი, მ. ან-

დრონიკაშვილი, რ. სირაძე) არმაზის კერპს ზოროასტროზმიდან მომდინარე ღვთაებად მიიჩნევს, სხვათა აზრით (კ. კეკელიძე, მ. ნერეთელი, ა. აფაქიძე, გ. მელიქიშვილი, შ. ამირანაშვილი, გ. გიორგაძე, გ. კუჭუხიძე), იგი მცირეაზიული წარმოშობისაა.

„მოქცევაა ქართლისაჲს“ ქრონიკის მიხედვით, ქართლში არმაზ კერპის აღმართველად მიჩნეულია მეფე ფარნავაზი: „...ფარნავაზ. ამან აღმართა კერპი დიდი ცხვრსა ზედა, და დასდვა სახელი მისი არმაზი და მოქმნა ზღუდე წყლით კერძო და ჰრქვან არმაზ“ (გვ.82)*.

აღნიშნულის შესახებ არაფერია ნათქვამი „ნინოს ცხოვრების“ სხვა რედაქციებში. უფრო სრული ცნობებია ლეონტი მროველის თხზულებაში, სადაც მითითებულია კერპის სახელის წარმომავლობა, მისი ადგილსამყოფელი და დანიშნულება: „ამანვე ფარნავაზ შექმნა კერპი დიდი სახელსა ზედა თჳსსა, ესე არს არმაზი, რამეთუ ფარნავაზს სპარსულად არმაზ ერქუა“ (ლეონტი მროველი 1955: 25) და „ამართა კერპი იგი არმაზი თავსა ზედა ქართლისასა... და მოკუდა ფარნავაზ, და დაფლეს წინაშე არმაზისა კერპისა“ (ლეონტი მროველი 1955: 25).

ვახუშტი ბატონიშვილი გვანჯდის დამატებით ცნობას არმაზის აღმართვის შესახებ ქართლოსის საფლავზე: „ამან საშუალსა გაც და გაიმისა ამართა სახელისა თჳსისა კერპი არმაზ...ქართლოსის საფლავსა ზედა“ (ვახუშტი ბატონიშვილი 1973: 6).

თეიმურაზ ბატონიშვილის „ისტორიაში“ (თეიმურაზ ბატონიშვილი 1848: 117) არმაზთან დაკავშირებით აღნიშნულია ქართლოსის საფლავის ადგილსამყოფელი — ქართლოსის მთა.

ამგვარად, წყაროთა უმრავლესობა კერპ-არმაზის აღმართვას მეფე ფარნავაზს უკავშირებს, ხოლო მის სახელს სპარსულიდან მომდინარედ თვლის. ფარნავაზის მეფობის პერიოდის მიხედვით განისაზღვრება არმაზის აღმართვის დრო — ძვ.წ. III-II სს.

„ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებში კერპ არმაზის აღწერის მრავალრიცხოვნება თავისთავად ამტკიცებს მისი სახის, როგორც ნიმუშის, მოდელის ხასიათს; შატბერდულ რედაქციაში მოცემული არმაზის სახება კი არქეტიპის მნიშვნელობას იძენს: „საზარო დგომად ვიხილე. და აჰა დგა კაცი ერთი სპილენძისაჲ, და ტანსა მისსა ეცუა ჯაჭჳ ოქროსა და ჩაფხუტი ოქროსაჲ და სამკარნი ესხნეს ფრცხილ და ბივრიტი, და ხელსა მისსა აქუნდა კრმალი ლესული, რომელი ბრწყინვიდა და იქცეოდა კელსა შინა

* წმ.ნინოს ცხოვრების“ ტექსტს ვიმონუმებთ წიგნიდან — ძვ. ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები, I, ილ. აბულაძის რედ., თბ., 1963 (წ აღნიშნავს შატბერდულ რედაქციას, ♫ — ჭელიშურს).

მისსა...“ (C 119).

ჭელიშური რედაქციის მიხედვით, არმაზის აღწერაში განსხვავებულია მხოლოდ ერთი ადგილი: „...სამკარნი ოქროსანივე და თუაღნი ვითარცა ფრცხილი და ბივრიტი...“ (ღ 119).

„ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებში არმაზის გარეგნული აღწერისას სხვაობა, უმეტესწილად, მჟღავნდება კერპის „თვალი პაციოსნის“ აღნიშვნის დროს. „ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ-ჭელიშურ რედაქციაში ისინი ფრცხილისა და ბივრიტისაა; ლეონტი მროველი, ვახუშტი და თეიმურაზ ბატონიშვილები არმაზს ზურმუხტითა და ბივრიტით ამკობენ; არსენ ბერის „ნინოს ცხოვრების“ რედაქციასა და მის პერიფრაზში იაკინთი და ბივრიტია მოხსენებული; „ქართლის ცხოვრების“ ძველ სომხურ თარგმანში კი ზურმუხტი და ბროლი სახელდება. უნდა აღინიშნოს, რომ ბივრიტის თვალი ყველა რედაქციაში დომინირებს, რაც მის სიმბოლურ დატვირთვაზე მეტყველებს.*

ამრიგად, არმაზის ღვთაება, ყველა ძირითადი ლიტერატურული თუ ისტორიული წყაროს მიხედვით, გარეგნულად ანთროპომორფული კერპია, სპილენძისა და რვალისაგან ჩამოსხმული მეომარი მამაკაცია, ოქროსაგან განჭედული ჯაჭვის საბრძოლო სამოსით, ჩაფხუტით, სამხრეებითა და საბრძოლო ქმედებისთვის შემართული ხმლით. მოძრავი საბრძოლო იარაღით აღჭურვილი კერპის აღწერა იშვიათობაა და მსგავსი მაგალითი ხელმისაწვდომ ლიტერატურაში არ შეგვხვედრია.

გრივერ ფარულავა ამასთან დაკავშირებით აღნიშნავს, რომ არმაზის აღწერილობის დეტალები... არ ქმნიან ცოცხალ პოეტურ ხატს. „მკითხველი ვერ „ხედავს“ გამოსახულებას, სანამ კერპის ხელში არ გაიღვებს „კრმალი...“ ამ შესტის მეშვეობით კი გამოსახულება ამოძრავდა, ფიგურა გამოიკვეთა და მას უკვე „ვხედავთ“ (ფარულავა 1982: 137).

ძველ ქართულ თხზულებათა ავტორების მიერ არმაზის კერპის კონკრეტული დეტალების გამოყენება-განმეორებას გარკვეული თეორიული პრინციპი უდევს საფუძვლად: დაიცვან „ჭემმარიტების აღწერის“ პრინციპი. უმთავრესია ის, რომ „ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ-ჭელიშურ რედაქციაში წარმოდგენილი არმაზ კერპის აღწერილობა იდეალიზებული სისტემის ხასიათს ატარებს, შემდგომში კი — პარადიგმულ პოტენციას იძენს.

* ბივრიტის სახისმეტყველების შესახებ იხ. რ.სირაძე, წმ.ნინო და დედა-უფალი, მნათობი, 1985, № 2; ნ. გონჯილაშვილი, ერთი პარადიგმული სახე, ლიტერატურა და ხელოვნება, 1990, № 2.

ვასილ ბარნოვს რომანში — „არმაზის მსხვერველა“, არმაზის აღწერისას გამოყენებული აქვს „ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებში მოცემული ძირითადი მოდელი და მასში მხატვრულ სახე-იდეათა მეშვეობით გარკვეული სიახლეც შეაქვს. მისი არმაზი მზეა გაბრწყინებული; თუმცა კერპი რვალისაა, მაგრამ ოქროს აბჯარმუზარადი მეომრისა აქვს და „ჭყვინტიანი“ ფეხსაცმელი აცვია, რაც მის სპარსულ იერზე მეტყველებს: „კვარცხლბეკზედ იდგა არმაზ ბრწყინვალე. დიდი ტანისა მაღალ-მაღალი. გაცი, გაიმი მარჯვნივ და მარცხნივ სრულტანიანნი, შედარებით მომცრონი ჩანდნენ. რვალისაგან ჩამოსხმული დიდ ხელოვნებით... მებრძოლი ღმერთი იყო არმაზ და ბექთარი ეცვა. გვირგვინით მუზარადი ისარ ახრილი. სამკლავები, ხელჯაგები, საბარკულ-სანვივები. ჭვინტიანი ფეხსაცმელი. აბჯარ-აბჯარი ნაჭედი ოქრო. იქცევის ხმალი ამონვდილი“ (გვ. 517)*.

არმაზ კერპის აღწერილობა მოცემულია აკაკი წერეთლის პოემაშიც — „ნმ. ნინო ანუ — ქრისტიანობის შემოღება საქართველოში“, რომელიც ერთგვარი გამეორებაა ძველი წყაროებისა:

სულ ოქროში ჩამჯდარია
ვით მეტოქე მაღლა მზისა (წერეთელი 1940 : 291).
და ხედავს არმაზს ოქროს ჯაჭვით
ხმალით ხელში მოელვარეს,
მრისხანებით გადმოჰყურებს
საქართველოს ყოველ მხარეს,

— ამბობს პოეტი (იქვე).

კერპ-ღვთაება არმაზის გარეგნობა, მისი აღჭურვილობა ერთგვარად ეხმიანება ბიბლიური გოლიათი ფილისტიმელის აღკაზმულობას (სირაძე 1984). დავძენთ, რომ არმაზის გარეგნულ სახეში წარმოჩენილია იერემიას ეპისტოლეში აღწერილი ბაბილონის ანთროპომორფული კერპების ზოგიერთი ნიშანი, კერძოდ, ისინიც ოქროს, ვერცხლის კერპებია, ოქროს გვირგვინით, ხელში კვერთხითა და მახვილით. დანიელ წინასწარმეტყველის ნიგნში გადმოცემულ ნაბუქოდონოსორის სიზმარში აღწერილია უზარმაზარი ანთროპომორფული კერპი ოქროს, ვერცხლის, რვალისა და რკინის ნაწილებით. კერპის ამგვარი აღწერილობა აერთიანებს არმაზული ტრიადის (არმაზი, გაცი, გა) სპილენძში,

* ვ. ბარნოვის რომანს „არმაზის მსხვერველა“ ვიმონებთ მწერლის თხზ., ტ. 7, თბ., გამომცემლობა „საბჭოთა მწერალი“, 1923-25.

ვერცხლსა და ოქროში განჭედულ კერპებს.

ამავე თვალსაზრისით საინტერესოა არმაზის გარეგნული მსგავსება კოლხ მეფე აიეტთან: „ამავე დროს მეფე აიეტმაც ფიცხლავ ჩაიცვა ჯაჭვის პერანგი, მკვრივი მთლიანი, რვალის ბექთარი.... თავზე დაიდგა ოქროს გვირგვინი, ოთხ ბიბლოვან-თავწყვეტიანი, ისე ნათელი, შუქმოციმციმე, ვითარცა დისკო ცხოველი მზისა... ასნია, მალლა შეათამაშა ფარი, მრავალკეც ტყავგადაკრული, და საშინელი შუბი მმუსრავი...“ (აპოლონიოს როდოსელი 1975: 150).

გრიგოლ გიორგაძე არმაზს გარეგნული ნიშნების მიხედვით ამსგავსებს ბოლახჭოის ე.წ. „მეფის ჭიშკართან“ გამოსახულ მდგომარე, ჯაჭვის პერანგით მოსილი მეომარი მამაკაცის რელიეფს (თემუბს), რომელსაც ელვისა და მზის დარი საბრძოლო ცული უპყრია ხელთ, ნელზე ხმალი არტყია, თავზე კი ჩაფხუტი ჰხურავს. მისივე დაკვირვებით, ხეთურ და არმაზის კერპთა თითქმის იდენტური აგებულების გარდა (სადაც დაცულია აღწერის მცირეაზიური მოდელები), აღსანიშნავია კერპთა ანსამბლური განლაგება ტრიადების სახით, დამახასიათებელი ხეთურ-ხურიტულ ღვთაებათა პანთეონისათვის (გიორგაძე 1988: 120).

როგორც ვხედავთ, არმაზის კერპის ფიზიკურ აღწერილობას ეძებნება ძალზე საინტერესო პარალელები სხვადასხვა ეპოქის თხზულებებში. ეს კი თავისთავად მიანიშნებს ქრისტიან ავტორთა თეორიულ პრინციპზე — კერპთა აღწერილობის იდეალიზებულ სისტემაში ჩართონ არმაზის კულტურულ-ისტორიული სახე.

ძველ ქართულ წერილობით წყაროებში მწირი ცნობები მოიპოვება არმაზის თვისობრივი დახასიათებისთვის. ამ თვალსაზრისით, საყურადღებოა თხზულების პერსონაჟთა დამოკიდებულება კერპის მიმართ. „ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებში არმაზ ღვთაების შეფასება ორი განსხვავებული თვალთახედვითაა წარმოდგენილი: ქრისტიანთა მხრიდან — ნინოსა და სიდონიას მიერ, წარმართთაგან — მეფე მირიანის მეშვეობით. წმ. ნინოსა და სიდონიასათვის კერპები უსულო, „დანყეული“, „საზარელი“, „მტურნი“ და „ნაცარნი“, „მჭედელთაგან განჭედული“ საგნებია; ეს, ზოგადად, ქრისტიანთა დამოკიდებულებაა კერპებისადმი და თხზულების ქრისტიან ავტორთა პოზიციის მაჩვენებელია, რაც წარმართული ღვთაების დამდაბლებაში გამოიხატება და მის მი-

მართ უარყოფითი პოზიციის განმტკიცებას ემსახურება.

„ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ-ჭელიშური რედაქციებში ჩართულია წმ. ნინოს წერილი მირიანისადმი, რომელშიც ცხადად იკვეთება არმაზის ბუნება: „სუფევდა მას შინა სოფლისა მპყრობელი იგი მთავარი, რომელი ქროდა ჰაერისა სულითა და შთააბნევდა ყოველთა სულთა კაცთასა ჯოჯოხეთად“ (C 101). აქ არმაზი მოხსენებულია წუთისოფლის მეუფედ, რაც ჯოჯოხეთის „მპყრობელის“ სინონიმად აღიქმება და კერპის არალეგიტიმობის მაჩვენებელია; მას უპირისპირდება წმ. ნინოს „სიკვდილითა სიკვდილისა დამთრგუნველი“ ღმერთი.

სულხან-საბას ლექსიკონის მიხედვით, „კაცის ბუნებაც სოფლად ითქმის“ (ორბელიანი 1966: 109). ამ განმარტების კვალობაზე, თხზულებებში არმაზი, მართლაც, ადამიანთა სიცოცხლის გამრიგედ იხსენება, რომლის ხელშია ქართლის მკვიდრთა არსებობა.

წმ. ნინოსათვის მიწიერი ღმერთი არმაზი „ბნელი“, „დანყეული“ და „საცთური“ იყო, „რომელი ქროდა ჰაერისა სულითა“ (C 101). „ჰაერის სულით ქროლვა“ შესაძლოა დაკავშირებული იყოს ბუნების პირველყოფილი მითის მასალასთან. არმაზის თვისებებში ხომ ჩანს სტიქიის სახიდან მომდინარე ნიშნები. თუ ქრისტიანი ავტორისა და წმ. ნინოს პოზიციიდან ვიმსჯელებთ, არმაზის „ჰაერის სული“ შესაძლოა, მისი სულიერი სიცარიელის მაჩვენებელი იყოს.

ვასილ ბარნოვს არ გამოორჩენია არმაზის ეს ნიშან-თვისება. „ჰაერის სულით ქროლვა“, ჩვენი აზრით, რომანში „პირის ქართაა“ ჩანაცვლებული და სხვაგვარ დატვირთვას იძენს — არმაზი პირის ქართით მზის ნათელს აქრობს; ამგვარი ინტერპრეტაცია კი კერპლვთაების ყოვლისშემძლეობის გამოკვეთას ემსახურება, რაც „არმაზის მსხვრევაში“ არაერთგზისაა აღნიშნული.

„ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ-ჭელიშური რედაქციის მიხედვით, არმაზი, უპირველესი „ღმერთი ღმერთთაა“, „ჩრდილო“ ქვეყნის მკვიდრთათვის ცისა და ქვეყნის შემოქმედად, სხვა ღვთაებათა წესთ გამრიგედ ითვლება. კერპლვთაება არმაზის ბუნების შესაცნობად საყურადღებოა წარმართი მეფე მირიანის მიერ არმაზ-ზადენის დახასიათება: „... აჰა ესერა ღმერთნი, დიდთა ნაყოფთა მომცემელნი და სოფლის მპყრობელნი, მზის მომფენელნი და წვემისა მომცემელნი, ქუეყანით ნაყოფთა განმზრდელნი... ყოვლისა დაფარულისა გამომეძიებელნი“ (C 132).

მოვსეს ხორენაცი „სომხეთის ისტორიაში“ არმაზს ჭექა-ქუხილის ღვთაებად თვლის: „(ნუნემ) დაუყოვნებლივ მოსპო ჭე-

ქა-ქუხილის (მომვლინებელი) არმაზდის ქანდაკება...“ (მოვსეს ხორენაცი 1984: 170). ამგვარი ცნობა ქართულ წყაროებში არ მოიპოვება.

მირიან მეფის ზემოაღნიშნული სიტყვებიდან ირკვევა, რომ არმაზს ხელენიფება ბუნების მოვლენათა განმგებლობა — ნვიმის მოცემა და მზის მოფენა. იგი ნაყოფიერების ღმერთიცაა, მასზეა დამოკიდებული „ქუეყანით ნაყოფთა“ გამოღება-გაზრდა. მირიანისათვის არმაზი ქართლის უპირველესი ღმერთია — „ღმერთი ღმერთთაჲ“. თუ წმ. ნინოსათვის „სოფლის მპყრობელობა“ კერპის დამცირება-განქიქებას მოასწავებს, მირიანისათვის ეს არმაზის ღვთაებრიობის, ყოვლისშემძლეობის მაჩვენებელია. ქრისტიანი ავტორები მირიან მეფის რწმენას კერპ-ღვთაებათა მიმართ ფსიქოლოგიური სიმართლით, სარწმუნოდ გადმოგვცემენ, რათა შემდგომ, მისი გაქრისტიანებისას, მძაფრად შეგვაგრძნობინონ „ცოდვის ნისლში“ მყოფი მეფის მარადიულ ნათელთან ზიარების ბედნიერება. მართლაც, „ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ-ჭელიშურ რედაქციაში ახლადმოქცეულნი (განსაკუთრებით, — მირიანი) კიდევ უფრო მკაცრნი არიან კერპის შეფასებაში. გარდა ზემოჩამოთვლილი ეპითეტებისა, მას „შეჩვენებულის“, „ემშაკის“, „მაცდურის“, „ჯოჯოხეთისა“ და „ბნელეთის მთავრის“, „ქუეყნის მტურისა და ნაცურის“, „კაცის მკვლელის“ და სხვა სახელდებებით მოიხსენებენ. ასე რომ, წმ. ნინოს კერპებისადმი დამოკიდებულება აისახება მირიანის მეფის სახეში, რომელიც უფრო მეტ შეურიგებლობას იჩენს კერპთაყვანისმცემლობის მიმართ. აღნიშნულს ცხადყოფს მეფე მირიანის ანდერძი თავისი ძისადმი, სადაც მეფე დაუნდობლად ამხელს კერპთა უკაცურ ბუნებას და მათ საქმეთა თანაზიარ მთებსაც „ასპოლვის“ ღირსად მიიჩნევს: „...ან სადაცა ჰპოვე ქუეყანასა შინა შენსა კერპნი, ცეცხლითა დაწუენ და ნაცარი მათნი შეასუ მათ, ვინ მათ ეგლოვდის. და ესე ამცენ შვილთა შენთა...“ (C 162). მირიან მეფის ამგვარი მონოღების პირველსახე იძებნება ბიბლიაში. მოსემ უფლის ჩაგონებით იტვირთა ეგვიპტიდან გამოყვანილი ცდომილი ხალხის მიერ აღმართული კერპის დაქცევა: „და ვბოჲ იგი, რომელ ქმნეს, დაწვა იგი ცეცხლითა, დამუსრნა წვლილად და შთააბნია იგი წყალსა და ასვა იგი ძეთა ისრაელისათა“ (გამ. 32, 20).

თხზულებათა განხილვა ცხადყოფს, რომ გაქრისტიანებული მირიან მეფისათვის კერპები ისეთივე დატვირთვის მატარებელ-

ნი გახდნენ, როგორი შინაარსითაც არსებობდნენ ისინი წმ. ნინოსათვის. ამდენად, მირიან მეფე წმ. ნინოს სულიერი მემკვიდრეა.

აღსანიშნავია, რომ „ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებს შორის კერპის მიმართ უარყოფითი ეპითეტები ყველაზე ბევრია ჭელიშურში, სხვა რედაქციებში კერპთა საძრახისი სახელდებები იშვიათობაა. ლეონტი მროველი კერპებს „საკვირველებასა მიუწვდომელს და ენითა გამოუთქმელს“ უწოდებს; არსენ ბერი — „ემაკს“ და „საზარელ საოცრებას“; ხოლო ვახუშტი და თეიმურაზ ბატონიშვილთა თხზულებებში კერპთა განქიქების მოტივი არ იძებნება. ძველ თხზულებებში ყოველივე ეს კერპთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ საბრძოლველად უნდა იყოს წარმოჩენილი. მომდევნო ეპოქებში, ქრისტიანობის დამკვიდრების შემდეგ, აღარ არსებობდა კერპთა უსაზღვრო განქიქების აუცილებლობა. ამასთანავე, შემდეგდროინდელი ავტორები ისტორიული და მხატვრული თვალსაზრისით განიხილავენ და აფასებენ მოვლენებს, ცდილობენ ობიექტური სურათის ჩვენებას.

„ნინოს ცხოვრების“ მხატვრულ სახე-იდეათა პარადიგმულობის წარმოსაჩენად საყურადღებოა ვასილ ბარნოვის რომანში პერსონაჟების კერპებისადმი დამოკიდებულების ჩვენება. „არმაზის მსხვერვაში“ არმაზის უსასრულო ქება-დიდება ისმის. იგი მირიანისა და წარმართთა მიერ საქართველოს მფარველ „არმაზ ბრწყინვალედ“, „ნათელ შემოქმედად“, „კეთილმყოფელად“, „ლამაზ ღმერთად“ მოიხსენება; წმ. ნინო კი მათ „უგულო“ და „უაზრო ღვთაებებად“, ქვისა და ლითონისაგან შექმნილ უსულო რაობად მიიჩნევს, უკაცური წესების მქონეთ ჯოჯოხეთსა და სატანას ადარებს. რომანში ქრისტიანობის მიმართ თქმული ეპითეტების განხილვიდან ჩანს, რომ წარმართათვის ქრისტიანობა ასევე „ბნელი ძალაა“, სატანური, კეთილთან მებრძოლი, ჯოჯოხეთით მოსული ძნელი რჯულია. ვ.ბარნოვი გვაჩვენებს, რომ არ შეიძლება მოვლენებისადმი ცალმხრივი მიდგომა. იგი მრავალი კუთხით აფასებს მიმდინარე პროცესებს და არა მხოლოდ ქრისტიანული თვალსაზრისით. მისი მიზანია ისტორიული სინამდვილის მხატვრული ასახვა, პოლიტიკური დაპირისპირების, ეროვნული ცნობიერების წარმოჩენა, ახალი ფასეულობებისა და „მტკივნეული“ ცვლილებებისადმი არაერთგვაროვან დამოკიდებულებათა ჩვენება-შეფასება.

„ნინოს ცხოვრების“ რედაქციათა ავტორები ცდომილი, „ჩრდილო“ ქართლის მთავარი კერპის თვისებებზე ამახვილებენ ყუ-

რადღებას დაწმ. ნინოსა და სიდონიასგან არმაზის დახასიათება-შეფასებას საკუთარ შეხედულებებსაც ურთავენ. მათი თქმით, წარმართათვის გულთამხილავი არმაზი ქვეყნის კეთილდღეობისთვის მზრუნველი, ადამიანთა ბუნების მპყრობელი, ქართლის მკვიდრთა ცხოვრების მეთვალყურე კერპ-ღვთაებაა, რათა ბოროტება არ გავრცელდეს და ცოდვა არ მომრავლდეს ადამიანთა შორის. იგი შურისმაძიებელი ღმერთია და არა — მიმტევებელი, გულთმისანია და ყველა შემცოდე მლოცველის მსაჯულიც. „ნინოს ცხოვრების“ ყველა რედაქცია თითქმის უცვლელად იმეორებს შატბერდული რედაქციის ვარიანტს: „და ხელსა მისსა აქუნდა ჳრმალი ლესული, რომელი ბრწყინვიდა და იქცეოდა ჳელსა შინა, რეცა თუ რომელი შეეხებინ, თავი თჳსი სიკუდიდ განიწირის. და იტყუნ: „ვაჲ, თუ და-სადა-ვაკლო რაჲ დიდებასა ღმრთისა არმაზისსა და შე-რასმე ვსცთე სიტყუასა ებრაელთა თანა, გინა მოგუთა სმენასა ოდენ დახუდომილ ვიყო, მზის მსახურთა. და რომელნიმე იტყუნ უცებნი დიდისა ვისმე ღმერთსა ცათასა და ნუუკუე პოვის რაიმე ჩემთანა ბინი და მცეს მახჳკელი იგი მისი, რომლისაგან ეშინის ყოველსა ქუეყანასა“. და შიშით თაყუანის-სცემდეს ყოველნი“ (C 119). ამ ეპიზოდისგან ირკვევა, რომ არმაზის კერპი ქართლის მკვიდრთა ბრმა მორჩილებასა და თაყვანისცემას შიშის გზით ახორციელებს: „არვინ განუკრძალველად შეემთხუეოდის კერპსა მას“ (ლეონტი მროველი 1986: 89); შემცოდეთა შორის კი ჩამოთვლილია — მზის მსახურთა (მოგვთა) მინდობა, ებრაელთა თანადგომა და ცათა დიდი ღმერთის ცნობა, რაც ქრისტეს უნდა გულისხმობდეს. ამდენად, არმაზი მოსამართლე და სიკვდილ-სიცოცხლის გამრიგე კერპ-ღვთაებაა; თავისი სისასტიკითა და ხმლის მეშვეობით აიძულებს ადამიანებს ცოდვათაგან განრიდებას; მოციქულია მიწასა და ზეცას, ადამიანსა და მზეს შორის და ამ კავშირის სიმტკიცისათვის ზრუნავს; არმაზი წარმართული პანთეონის სხვა ღმერთების წესთა გამრიგეა. მეომარი კერპ-ღვთაება ქართლის სამეფოს სახელმწიფო ერთიანობისა და წარმართული რელიგიის მთავარ ბურჯად მოიაზრება. იგი ქართლის ერთან ერთად მეფის სამსახურსაც მოითხოვს: „და შიშით თაყუანის-სცემდეს მას მეფე და ყოველნი ერნი მისნი“ (D 119).

ვასილ ბარნოვის რომანში ღვთაება არმაზის განსახოვნება ერთგვარი განმეორებაა „ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ-ჭელიშური რედაქციის მონაცემებისა, იმავდროულად — მხატვ-

რული პასაჟებით დატვირთული. არმაზი აქაც სხვა ღვთაებათაგან გამოჩეული და უფროსი „ღმერთია“: „ის იყო ეხლა უფროსი ღმერთი სამფლობელოსი“ (გვ. 409). „ნინოს ცხოვრების“ რედაქციითაგან განსხვავებით, რომანში მკვეთრადაა წარმოჩენილი არმაზის მზიური ბუნება. იგი მზის შვილად ითვლება; ამასთანავე უტეხი, მამაცი მებრძოლი და ქვეყნის მცველია: „უტეხია არმაზ ძლიერი, ურყეველია თვალწარმტაცი მის მამაცობა, სალკლდეზეა დამკვიდრებული და ძალნი მებრძოლნი შავეთისა ვერ ერეივნენ მას“ (გვ. 461); მედიდურობა, პატივმოყვარეობა არმაზის დამახასიათებელი თვისებებია: „კაკურაზი ღმერთი იყო არმაზ დიდებული: თუ არ დიდკაცთ შვილს, მსხვერპლად სხვას არ მიიღებდა...“ (გვ. 517). მებრძოლ არმაზ კერძს „რვალის მკერდში ფოლადის გული“ (გვ. 506) უდევს, რომელიც მტრისა და მოღალატის მიმართ შურისგებითაა აღვსილი. რომანში, ისე ვით „ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებში, არმაზი მართლმსაჯული ღვთაებაა, რომელმაც არ იცის შენდობა: „მართლმსაჯული ღმერთი იყო არმაზ. შემცოდე განმარისხებელი ნუ მიეახლებოდა მას. ნურც შესანირად: აღმასის ხმალი გაჰკვეთდა ცოდვილს“ (გვ. 517). რომანში განსაკუთრებით ხაზგასმულია არმაზის შურისმაძიებელი ბუნება: „გულთა მხილავი თვალთ აყოლებდა ბოროტის მგულებს შესაზარი მისი შეხედვა: მყის განსჭვრეტდა საიდუმლოს, ყოველს დაფარულს განაცხადებდა“ (გვ. 517). წმ. ნინოც ბედისწერასავით განიცდის მის მისნურ მზერას: „ვერ შესძლო დიდხანს დაჟინებით ჩაკვირება“ (გვ. 517); „სულში უტარებდა ხედვათა ისრებს“ (გვ. 518).

„ღამის გამტეხოს ამ კერპის თვალმა“ (გვ. 517) – ამბობს იგი; მოციქული ქალისათვის იგი მარტო უგულო და უაზრო ღმერთი არ არის, ვითარცა „ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებში, არამედ წმ. ნინო სიცოცხლეს ხედავს კერპის თვალეში და სულდგმულთან აიგივებს არმაზს, რაც სრულიად ეწინააღმდეგება მის არქეტიპულ სახეს. აქ დამცირების ნილ ძალთა შეფასება და მეტოქის სიძლიერე მჟღავნდება. ამგვარი ფსიქოლოგიური მუხტის შეტანით ვასილ ბარნოვი ამძაფრებს არმაზისა და წმ. ნინოს, წარმართობისა და ქრისტიანობის დაუნდობელ ორთაბრძოლას. არქეტიპულ სახესთან თვისობრივ მსგავსებასთან ერთად, ვასილ ბარნოვის რომანის მიხედვით, არმაზის კერპის ბუნებაში შეინიშნება განსხვავებული ნიშნებიც. აქ კერპ-ღვთაება გააზრებულია, როგორც სპარსეთიდან შემოსული სარწმუნოების ანარეკლი.

უცხოდან მოსულ ღმერთს ესვიან ქართველნი, რადგან არმაზი „ამ ქვეყანაში ქართველთ ღმერთსვე დაჰგვანებია; მიუღია აქაური სახე, თვისება. მცირედ ირჩევა მკვიდრ ღმერთებიდან“ (გვ. 519). როგორც ვხედავთ, არმაზი ვასილ ბარნოვის განსახოვნებაში სპარსული წარმომავლობის ქართულ ტრადიციებთან შეზღუდული ღმერთია, მამაპაპურ ძველ ღმერთებზე ამალღებული, მეფეთა მიერ ქვეყნის სასიცოცხლო ინტერესების დასაცავად აღზევებული.

ამრიგად, ვასილ ბარნოვი არმაზის განსახოვნებას, არქეტიპული სახის თვისებებთან ერთად, ახალი გამომსახველობითი ნიშნებით ამდიდრებს და ღვთაებრიობის განცდაც უფრო საგრძნობი ხდება. აქ არმაზის სახისმეტყველების დაფარული ნიშნები ცხადდება და ახლებური მიმართება მყარდება არქეტიპთან.

ქართლის მკვიდრთათვის არმაზის „მზის მომფენელ“ ბუნებაზე მეტყველებს „ნინოს ცხოვრებაში“ აღწერილი მზის დაბნელების სურათი, როდესაც სასონარკვეთილი მეფე არმაზს შესთხოვს ნათლის დაბრუნებას. ამ მიმართებით საყურადღებოა თეიმურაზ ბატონიშვილის „ისტორიაში“ მსხვერპლის გაღებასთან დაკავშირებული ერთი პასაჟი: „მოიღებდეს წინაშე არმაზ ღმერთისა მათისა სამთელთა დიდ დიდთა... და მრავალთა აღანთებდეს წინაშე მისსა. ესე ნიშნავდა არმაზისა უწმინდესისაგან ნათლისა შობილებასა“ (თეიმურაზ ბატონიშვილი 1848: 192). როგორც ჩანს, არმაზის წინაშე დანთებული სანთელი, სიმბოლურად, კერპისაგან ნათლის შობას აღნიშნავდა.

თხზულებათა მიხედვით, არმაზის, ვითარცა მზის გამომხატველ მითოლოგიურ სახე-იდეად წარმოჩენას სხვადასხვაგვარი ახსნა ეძებნება. ძველი ქართული თქმულების თანახმად, მზე ჩასვლისას ოქროს აფრქვევს. შესაძლოა ვიფიქროთ, რომ ჩამავალი მზე თავის ნათელს არმაზში ანივთებს. ამიტომ ოქროცურვილი არმაზი წარმართათვის ღამეული მზის ხატია, მინიერი მზე.

არსებობს ასეთი თქმულებაც: მზეს აქვს თავისი სახლი. იგი სპილენძისაა. ოქროს რვალით შემოსილი არმაზი სპილენძის კერპია, ე.ი. არმაზის სახეში განივთებულია მარადიული მზის სურათი — ჩამავალი მზის ოქრო და მზის საკუთრება — სპილენძის სახლი, ნათლის სავანე მინაზე. ლეონტი მროველის თხზულებაში გადმოცემული ფარნავაზის სიზმარიც ერთგვარად უკავშირდება არმაზ კერპის მზიურობას; ფარნავაზ მეფე მზის ნათელთანაა ნილნაყარი და მზიურობას ანივთებს თავის აღმართულ კერპში,

რადგან „ამანვე ფარნავაზ შექმნა კერპი დიდი სახელსა ზედა თუსსა: ესე არს არმაზი, რამეთუ ფარნავაზს სპარსულად არმაზ ერქუა“ (ლეონტი მროველი 1955: 25).

აღნიშნულთან დაკავშირებით საინტერესოა შალვა ამირანაშვილის მიერ შესწავლილი ერთი სტელა აღბულახის რაიონიდან (ამირანაშვილი 1944: 54). ეს ძეგლი მდგარა კვარცხლბეკზე და მას თაყვანს სცემდნენ ვითარცა წმ. გიორგის ხატს. შალვა ამირანაშვილი აზრით, ეს ღვთაება არმაზ კერპია, რომელსაც მკერდზე გამოსახული აქვს ორი წრე.

ირაკლი სურგულაძე „წილედ ღვთაებებისა“ და „ნაწილიანთა“ თეორიის კვალობაზე აღნიშნავს, რომ „რაც შეეხება მკერდზე გამოსახულ წრეებს... აქ მნათობის გამოსახულებები უნდა გვექონდეს მოცემული“ (სურგულაძე 1986: 133). საფიქრებელია, რომ კერპ არმაზის სახეს შემდგომში ჩაენაცვლა წმ. გიორგის ხატი. აღნიშნული ტრანსფორმაციის საერთო საფუძველი შესაძლოა მზისა და ნათლის ესთეტიკა იყოს.

ვასილ ბარნოვის რომანში არმაზ კერპის მზიური სახეება უფრო მკვეთრადაა წარმოჩენილი და ამ კუთხითაა გახსნილი თხზულების მნიშვნელოვანი სახე-იდეები. განსაკუთრებულია არმაზობისას კერპისა და მზის ურთიერთობის ამსახველი მხატვრული სურათი: „თენდებოდა დღესასწაული. იცოდა მზემ, თავისი საყვარელი შვილის არმაზის დღეობა იყო და მთელი ბრწყინვალეობით იწყო შემოსვა. შეარხია აისის ფრთები; ვარდის ფურცლების მარაოდ გაშალა ალიონი; ამოსცილდა მნათობი მზის ფხას და მიულოცა არმაზს თავისი დღე: სხივთა მრავლობით გადაჰკოცნა, გადაეხვია. გაახარა არმაზ დიდებული მზის თბილმა ალერსმა, ტკბილად აღელვა, სხივთ ბუნჯგლები გაუმრავლა მთელ არსებაში, აალაპლაპა. ლამაზი იყო ღვთაებრივი მათი ალერსი“ (გვ.552).

მზისკენ სწრაფვაა არმაზის ახლებური მხატვრული შინაარსის ამოსავალი პრინციპი. რომანში არმაზის გამომსახველობითი ყოველი ნიუანსი მზის მიმართ სიმბოლურად მეტყველებს. ასე მაგალითად, „წმ. ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებში აღწერილი არმაზის ელვის დარად მბრწყინავი ხმალი ვ. ბარნოვის მხატვრულ წარმოსახვაში მზის სხივად განიცდება: „დაშნად უპყრია სხივი მზისა ფოლადებული“ (გვ. 505). მწერალმა „არმაზის მსხვერველაში“ მეფე ფარნავაზის საფლავის აღწერისას შექმნა მეტად მნიშვნელოვან სახე-იდეათა რთული სისტემა: „არმაზის

ნინ, ფარნაოზის სამარეზედ, დრუნგილის ლოდი სუფთად ნათალი. გარს ხვეული ჩუქურთმა ევლო ვარაყიანი. საფლავის ქვის შუაზედ ჩაჭდული ფრთიან მზის სახე სხივოსნებული. მთელი მზე ოქროდან ნაკვერი“ (გვ. 517). ამ ერთ ეპიზოდში თავმოყრილია წარმართული ესთეტიკური აზროვნების გამომხატველი სახე-იდევები: მზე, მისი გამოსახულება მინაზე — არმაზი; მეფემზე — ფარნავაზი; მისი საფლავი, დამშვენებული აჰურა-მაზდას სიმბოლო ფრთოსანი ოქროს მზით. ყველა ამ სახეს მსჭვალავს მზისა და ნათლის ესთეტიკა. რომანის მიხედვით, არმაზის წინაშე სალოცავად მისული მავედრებელი მთელ არსებით ექცეოდა ღვთიურ გარემოცვაში: მზე, არმაზი, ფარნავაზი. არმაზის წინაშე მუხლმოყრილი მლოცველი შუბლით ეხება ფარნავაზის საფლავს, რომელიც წმინდა ადგილია. ეს ეპიზოდი ერთგვარი გამოხმაურებაა ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრებაში“ გადმოცემული ცნობისა: „... და მტკიცე და უფროსი საფიცარი მათი (ქართველთა — ნ. გ.) იყო საფლავი ქართლოსისა“ (ლეონტი მროველი 1955: 11). ფარნავაზის მიმართ პატივისცემა არმაზის თაყვანისცემას გულისხმობდა და ორივე ერთად კი იყო მზის წინაშე ფიცი, წმინდა და გაუტყეხელი. რომანის მიხედვით, არმაზის მზიურ ღმერთად მიჩნევას ადასტურებს ის გარემობაც, რომ ქურუმთუხუცესის გვირგვინს ამკობდა არა არმაზის ანთროპომორფული გამოსახულება, არამედ მზის დისკო. ქურუმთუხუცესის კერპისადმი სამსახური კი მზის თაყვანებას გულისხმობდა.

მზის იერსახის მქონე არმაზი გიორგი ლეონიძის სახის-მეტყველებაშიც გამოვლინდა. პოეტი ქართველი ხალხის უპირველეს ღმერთს — ზურმუხტითა და ბივრიტით შემკულ არმაზს, მზის მოციქულად მიიჩნევს: „საქართველოს ხალხი ოდითგანვე ადიდებდა მზეს... ერი მზის მსახური და ნათელშემოქმედი არ იცნობდა ღმერთს გარეშე მზისა. ცხელ ქალდეაში მან ადიდა ასტარტა და სარკინეთის მხიარულ მწვერვალზედ მან შეამკო არმაზი ოქროით, ზურმუხტით და ბივრიტით... არმაზიც მზეს ემაგიერებოდა და როგორც მზის მოციქული, თავისი უღირსობის მიუხედავად, იგიც პატივსაცემ საფეხურად ითვლება ქრისტიმდე“ — წერს პოეტი (ლეონიძე 1986: 72).

ამ ესეს მიხედვით, არმაზი ირანული წარმომავლობის კერპია, ელინიზმით შენელებული და ქართულად განათებული, ვითარცა ბევრი სხვა რამ არსებული ქართულ სინამდვილეში. გიორგი ლეონიძის მხატვრულ წარმოსახვაში ჩართული არმაზის ფენომენი,

ამ მხრივ, ვასილ ბარნოვის რომანში ხორცშესხმულ სპარსთმფლობელობის მაჩვენებელ და ქართულ მიწაში ფესვებგამდგარ არმაზის მხატვრულ სახეს ეხმიანება. მათ შორის სხვაობაცაა. გიორგი ლეონიძისათვის არმაზის სახება პოეზიისა და მხატვრული სიტყვაქმნადობის ალორძინებასთან მიმართებით განიხილება და მისი განახლება ქართული სულიერების, ესთეტიკური აზროვნების წინსვლას მოასწავებს.

შემოქმედის ხედვაში არმაზი ქართული სულის თავისუფლების სიმბოლოდაა ქცეული, რომელიც ამზევდება და „დილიმხეს“ შემოპატიჟების დარად — „მზევ შინ შემოდიო“ — საკუთარ სხეულს დაუბრუნდება: „ბედისწერით ივნო საქართველო და დღეს მზევდება თავისუფლებით, უსათუოდ სულიც დაუბრუნდება საკუთარ სხეულს, როგორც ნაზამთრალი მერცხალი გაზაფხულიან სამშობლოს. აინთება არმაზი... აინთება ქართული სული“ (ლეონიძე 1986: 72-73). გიორგი ლეონიძისეული არმაზი სიყვარულით, იმედით, სიცოცხლით ანთებულ მარადმბორგავ ქართულ სულს გამოხატავს. ამდენად, ქართულ ცნობიერებაში არმაზის ფენომენი მარადიულ სიმაღლეთა წვდომას ეზიარა.

კერპ-ღვთაება არმაზის სახის გასააზრებლად საყურადღებოა გურამ დოჩანაშვილის რომანი — „სამოსელი პირველი“, რომელშიც კერპის საინტერესო სახექმნადობას ვხვდებით. უნდა აღინიშნოს, რომ თხრობა ეხება არა რომელიმე კონკრეტულ კერპს, არამედ კაცობრიობის ისტორიის მონაცემებზე დაყრდნობით შექმნილ სახე-სისტემას, რომელიც ბიბლიური კერპის — „მოლოქეს“ — სახელს ატარებს. ავტორის მიერ ეს ეპიზოდი მონოდებულია თანამედროვე ცხოვრების მტკიცენეული მხარეების შესაცნობად. რომანში ასახულ გადიდგულებულ ადამიანს — მოლოქეს, არმაზის დარად, კლდის მწვერვალზე მოესურვა დგომა მოკვდავთა სათვალთვალოდ. ქართულ თხზულებათა მიხედვით კი არმაზი ანთროპომორფული კერპია მხოლოდ, მზიურია და ცოცხალი არსიდან არაა წარმომდგარი. თუმცა არ უნდა დავივიწყოთ, რომ იგი ფარნავაზმა შექმნა, თავისი სახელი უწოდა და ფორმასთან ერთად, კაცობრივი ბუნება მიანიჭა მორწმუნეთა ბედის გამრიგე კერპს.

მოლოქეს ტრანსფორმაციის გზა — ადამიანიდან კერპამდე, ჯოჯოხეთზე გადის და, არმაზის მსგავსად, არაადამიანურ ბოროტებამდე ეცემა. ორივე კერპი სისხლისმსმელი, შიშისა და მორჩილების ჩამწერგავი ბუნებისაა. მათ „ყოვლისა დაფარუ-

ლისა გამომეძიებელი“ (C 132) თვალეზი აქვთ. „იმ ყურებისას მოლოქე იგი — გოროზდებოდა, ღონეს იკრებდა, უმაგრდებოდა ნყეული გული“ (დოჩანაშვილი 1982: 412); მოლოქემ უტიფარი ცქერით ამოაცალა მეზობელ იანეს გული და ხარბად შეექცა მას; შემდეგ თვალეზში გაცხადებული სიცოცხლის ხელყოფა მოისურვა: „... ავიდა მოლოქე კლდეზე, სინამდვილეში კი დაღმართს ჩაუყვა, ჯოჯოხეთისაკენ ჩაცურდა ნელა“ (დოჩანაშვილი 1982: 410), იქ, სადაც სისხლისმსმელი არმაზი მყოფობს: „შთაბნევედა ყოველთა სულთა კაცთასა ჯოჯოხეთად“ (ღ 101).

გურამ დოჩანაშვილის მიერ აღწერილი კერპი მოლოქე ქართველთა ღვთაებას არა მარტო თვისებებით, არამედ გარეგნობითაც ემსგავსება. კერპადაქცეული მოლოქეც, სიკვდილის შემდეგ სამუდამო მცველად რომ ჰყოლოდათ, ადამიანებმა სპილენძით მოჭედეს, არმაზივით აალაპლაპეს და ბროლის თვალეზით შეამკეს. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ „ქართლის ცხოვრების“ ძველ სომხურ თარგმანში არმაზი სწორედ ბროლის თვალეზითაა შემკული. მოლოქე კერპის სპილენძის სამოსს შემდეგ მძიმე ბრინჯაო და ვერცხლი ჩაენაცვლა. კერპის ძვირფას ლითონში გამოსახვის ამგვარი გრადაცია, შესაძლოა, არმაზული ტრიადის (არმაზი-გაცი-გაიმის ოქროს, ვერცხლისა და სპილენძის კერპების) გამოძახილი იყოს და მოლოქეს სახელიც მათი ერთგვარი გამაერთიანებელი.

ძველი ქართული ლიტერატურული ძეგლების (ლეონტი მროველი, ვახუშტი და თეიმურაზ ბატონიშვილთა თხზულებების) მიხედვით, კერპ არმაზს მსახურებდნენ სასულიერო პირები. მათ ქურუმებს და კერპთ-მღვდლებს უწოდებენ. „წინოს ცხოვრების“ შატბერდულ-ჭელიშურ რედაქციებში მოგვები ცეცხლმსახურთა რანგში მოიხსენებიან, კერპთმსახურები კი — ქურუმებად, კერპთმღვდლებად. ქრისტიან ავტორთა მიერ ეს ორი ცნება მკვეთრადაა გამიჯნული. თხზულებებში არ იძებნება არც ერთი შემთხვევა მათი ურთიერთ ჩანაცვლებისა, ქურუმისა და მოგვის ფუნქცია ზუსტადაა განსაზღვრული. ავტორთა მიერ ქურუმთა და მოგვთა ცნებების მკვეთრი გამიჯვნა ეროვნული საწყისების წინ წამოწევისა და გაძლიერების ნიშნით აიხსნება. ამგვარი გზით ცდილობენ ქრისტიანი ავტორები სპარსული ტენდენციების დაძლევას, რომლის ტრადიციებთან კავშირი ქართული ესთეტიკური აზროვნების მითოლოგიურ-წარმართული პერიოდიდან მომდინარეობს.

ვასილ ბარნოვის რომანის მიხედვით, არმაზის ქურუმობა მოგვთა ღვთისმსახურების უპირველესი ნოდებაა, მემკვიდრეობით განსაზღვრული. მწერალი ძალზე ლაკონურად ახასიათებს მოგვთა ცხოვრების წესს ქართულ სინამდვილეში: „შემფოთებულები მოგვთა უბანი, ხიდის ყურზედ ჰქონდათ სავანე. შთამომავლობით მოსდგამდათ მათ ქურუმობა... თანასწორობდნენ ქართველებთან მიწის ტრფობაში... ქართველთ ხატებს შესთვისებოდნენ. აღარ არჩევდნენ ირანიდან მოსულ ღმერთაგან. თუ დაავინყდათ ამ ხატების სხვადასხვაობა?! იქნებ ღმერთებიც დაკავშირდნენ ერთმანეთ შორის!“ (გვ. 545). რომანის მიხედვით, არმაზ კერპის უპირველეს მსახურს ბაბეგ ქურუმთუხუცესი წარმოადგენს. აქ შემთხვევით არაა ქურუმთუხუცესი ბაბეგად ნოდებული. ცნობილია, რომ სასანიდთა დინასტიის დამფუძნებლად ითვლება არტარქსერქსი, სპარსეთის მოგვთა უფროსის — ბაბეგის შვილი. როგორც ვხედავთ, სპარსეთის მოგვთა უფროსი და წარმართული ქართლის ქურუმთუხუცესი ერთსა და იმავე სახელს — ბაბეგს, ატარებს, მხოლოდ ერთი განსხვავებით, სხვადასხვაა მათი თანამდებობის გამომხატველი სიტყვები: „მოგვი“ და „ქურუმი“. „არმაზის მსხვრევაში“ მოგვი და ქურუმი ერთი და იმავე რელიგიის — ზოროასტრიზმის — მიმდევართა აღმნიშვნელი ცნებებია. ვასილ ბარნოვის მიერ მათი ამგვარი გააზრება ემიჯნება ძველ ქართულ თხზულებებში წარმოდგენილ ქრისტიან ავტორთა პოზიციას.

კერპთა პანთეონის ეროვნულობას ამტკიცებს ძველ ქათულ ლიტერატურულ ძეგლებში არსებული მონაცემები ქართლის მეფეთა შესახებ. ლეონტი მროველის თხზულების მიხედვით, სპარსეთის მეფე, ცეცხლთაყვანისმცემელი ქასრე, თავის შვილს — მირიანს, რჯულად განუწესებს: „იყოს შვილი ჩემი ორსავე სჯულსა ზედა: მამათა ჩუენთა ცეცხლისმსახურებასა და თქუენთა კერპთასა“ (ლეონტი მროველი 1955: 65). აქ მკვეთრადაა გამიჯნული ორი რელიგიური მრწამსი, თუმცა მირიანის გამეფება მათი თანაარსებობის ერთგვარ ხელშემწყობ პირობადაა წარმოდგენილი.

ვახუშტი ბატონიშვილი მეფე ფარნაჯოს შესახებ ამბობს: „ამან შეიყვარა სჯული სპარსთა და მოიძულნა კერპნი ქართველთანი და ჰქმნა საცეცხლე მცხეთას. ამისათვის მოიძულეს ქართველთა, რამეთუ სასოება დიდი აქვნდათ კერპთა თვისთა ზედა“ (ვახუშტი ბატონიშვილი 1973: 41).

თეიმურაზ ბატონიშვილიც ფარნაჯოს ასახელებს კერპების მოძულედ და მცხეთაში პირველი ბომონის აღმშენებლად. ასე რომ, ქრისტიან ავტორთა მიერ მკაცრადაა გამიჯნული კერპთაყვანისმცემლობა მაზდეანური სარწმუნოებისგან. პირველი — ივერთა მამაპაპურ რჯულად იწოდებოდა და ეროვნულ მრწამსად იყო აღიარებული, ხოლო მეორე — ცეცხლთაყვანისმცემლობად. ამას ამტკიცებს შატბერდულ-ჭელიშურ რედაქციებში მოყვანილი დაპირისპირება კერპთაყვანისმცემლებისა მზის მსახურ მოგვებთან, ებრაელებთან და დიდ ცათა ღმერთთან. ავტორთა მტკიცებით, მიუხედავად იმისა, რომ სახელწოდება „არმაზი“ სპარსული წარმომავლობისაა, ქართული ეროვნული ღმერთია, რომლის მტერია ზოროასტრიზმი, იუდაიზმი და ქრისტიანობა.

ნიკო მარი მიუთითებს ცეცხლთაყვანისმცემელი მოგვების მტრულ დამოკიდებულებაზე არმაზისა და ზადენის მიმართ: „სპარსი მოგვები ლანძღავდნენ არმაზსა და ზადენს, ანუ ორმუხდს და მითრას, ქართველები კი მედგრად იდგნენ მათი, ვითარცა ნაციონალური ღმერთების, ღირსების დასაცავად“ (მარი 1901: 11).

წარმართული ქართლის სარწმუნოებრივ აღმსარებლობასთან დაკავშირებით, თხზულებებში განსაკუთრებული სიმძაფრათაა გამჟღავნებული ავტორთა პოზიცია — ეროვნულ იდეალებს და, შესაბამისად, მისგან მომდინარე ესთეტიკურ პრინციპებს დაუქვემდებარონ ყოველგვარი მოვლენა.

„ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებში გვხვდება ეპიზოდები, სადაც კერპთან ერთად ცეცხლიც მოიხსენება: „ვიხილე ერი უცხოე უცხოთა ღმერთთა მსახური, ცეცხლსა და ქვათა და ძელთა თაყუანის-სცემდეს“ (C 117). კერპი და ცეცხლი ერთად წარმოიდგინება მსხვერპლშენივრვის აღწერისას. სიდონიას მონათხრობში სეფენულის შენივრვასთან დაკავშირებით ნათქვამია: „ცეცხლითა დაწუვად და მტყერი გარდაბნევადა თავსა კერპისასა“ (C 126).

ცეცხლი და კერპი ერთიან საფრთხედაა განცდილი ლეონტი მროველის თხზულებასა და „ნინოს ცხოვრების“ ზოგ რედაქციაში, კერძოდ, ნადირობის წინ მირიანს „მოუჭდა უჩინო იგი მტერი, ეშმაკი და შთაუგდო გულსა სიყუარული კერპთა და ცეცხლისა“ (ლეონტი მროველი 1955: 108).

კერპისა და ცეცხლის თანაარსებობა აღნიშნულია მირიანის ნიგნსა და ანდერძში: „შეჭამნა შვილნი მათნი ცეცხლმან მსხვერ-

პლად კერპთათვის“ (წ 158). მირიან მეფე თავის ანდერძში ძისადმი ყრმათა ცეცხლით შეწირვის საპასუხოდ მოითხოვს: „მაცდური კერპნი, ცეცხლითა დაწუნ და ნაცარი მათი შეასუ მათ, ვინ მათ ეგლოვდის“ (წ 162). ეს პასაჟი მეორდება ვახუშტი და თეიმურაზ ბატონიშვილთა თხზულებებშიც.

ქრისტიანი ავტორების მიხედვით, კერპი მისივე მსახური ბოროტი ძალით — ცეცხლით უნდა მოისპოს. ვასილ ბარნოვის რომანშიც ცეცხლს დამოუკიდებელი ფუნქცია არ გააჩნია. იგი კერპის სამსახურში დგას და მსხვერპლშენიერვის რიტუალის თანმხლებია. ამავე დროს, იგი მზის სიმბოლოა.

ამრიგად, ქრისტიანი ავტორები ქართლის სარწმუნოებრივ აღმსარებლობას მკვეთრად მიჯნავენ მაზდეანობისაგან. კერპთან შეწირვებული ცეცხლი მხოლოდ მსხვერპლშენიერვის რიტუალთანაა დაკავშირებული და მისი ერთ-ერთი აუცილებელი კომპონენტია. მაზდეანურ ცეცხლს და მის მსახურ მოგვებს კი არმაზი მტრობს. თხზულებათა განხილვიდან ირკვევა, რომ ქრისტიან ავტორებს მამაპაპურ სარწმუნოებასთან ბრძოლა უფრო მნიშვნელოვან მოვლენად მიაჩნიათ, ვიდრე პოლიტიკური გავლენით დამკვიდრებულ უცხო რელიგიასთან — მაზდეანობასთან. ყოველ შემთხვევაში, ისინი ამის მტკიცებას ცდილობენ. მიუხედავად იმისა, რომ თხზულებაში არაა გამოთქმული სპარსეთთან პოლიტიკური თუ რელიგიური დაპირისპირების არც ერთი ეპიზოდი, სწორედ მასთან მძაფრი და ფარული ბრძოლის პერიპეტიებია ასახული.

„ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ-ჭელიშური რედაქციიდან ირკვევა, რომ კერპთათვის ძველთაგანვე მსხვერპლშენიერვის რიტუალიც სრულდებოდა. სიდონიას სიტყვებიდან ვიგებთ, რომ „...არმაზ და ზადენ, რომელნი იყნოსდეს სულმყრალობით ათასსა სულსა ყრმისა პირმოფსასა, არმაზ და ზადენ და შესანირავეად უჩნდეს მშობელთა მათთა მსხუერპლად... ხოლო იყვნეს კერპნი სხუანიცა სამეფონი: გაცი და გა. და შეინერვოდა მათა ერთი სეფენული ცეცხლითა დაწუნვად და მტუერი გარდაბნევად თავსა კერპისასა“ (წ 126).

უნდა აღინიშნოს, რომ არმაზისადმი მსხვერპლშენიერვა განსხვავდებოდა „მამაპაპათა“ კერპების — გაცისა და გას — ამავე რიტუალისაგან. კერძოდ, არმაზი არ მოითხოვდა „ერთი სეფენულის“ შეწირვას. ავტორებმა იგი გამორჩეული სისასტიკით აღჭურვეს. მისი „ღვთაებრივი“ ბუნება მთელი ერის („უბრა-

ლოა ერი იგი“ — 158) მიერ გაღებულ ათასობით ყრმის სისხლს ითხოვდა: „...არმაზ და ზადენ, რომელთა ქვანიცა დაუღპიან სისხლითა ჩკლთათა“, ♀ 168).

ქრისტიანმა ავტორებმა არმაზი, ძველ კერპთაგან განსხვავებით, ზორვის ახალი სტატუსით აღჭურვეს, უკეთურება დაუმიძიმეს და ამით ქართლის მკვიდრთა ცხოვრება ჯოჯოხეთში ყოფნას გაუთანაბრეს, რათა უფრო მკვეთრად წარმოეჩინათ ქრისტეს-მიერი ნათლის უპირატესობა.

„ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ-ჭელიშურ რედაქციებში კიდევ ორჯერაა ნახსენები კერპებისადმი ყრმათა მსხვერპლშენირვა: ერთხელ — ნინოს ხილვებში, მეორედ — მირიან მეფის ანდერძში. უნდა აღინიშნოს, რომ თხზულების შემდგომ რედაქციებში ყრმათა შეწირვის ჩვეულების არსებობა ქართლში ან ხილვათა სფეროს განეკუთვნება, ან იგნორირებულია, ან საერთოდ უარყოფილი.

ლეონტი მროველი „მეფეთა ცხოვრებაში“ მხოლოდ ერთხელ მოიხსენებს მას წმ. ნინოს ხილვებთან დაკავშირებით. ავტორი მიზანდასახულად ჩქმალავს ზემოაღნიშნულ რიტუალს და მას ჩვენებათა სფეროს მიაკუთვნებს.

არსენ ბერისეულ რედაქციაში ეს მოვლენა არ ჩანს. ვახუშტი ბატონიშვილი ძეთა და ასულთა შეწირვის ნაცვლად მეფე რევის მიერ დანესებულ ცხოველთა შეწირვას აღწერს, ხოლო თეიმურაზ ბატონიშვილის თხზულების მიხედვით, ყრმათა შეწირვა „არა არს ჭეშმარიტ“ და იგი ყრმათა აღზრდას ნიშნავს „მღვდლად კერპთა“, ე.ი. ყრმათა ჩადგომას სასულიერო წოდების სამსახურში. იგი ცდილობს, დაარწმუნოს მკითხველი, რომ ამგვარი ქმედება ქართველთა ბუნებისათვის მიუღებელი იყო და შვილთა მსხვერპლშენირვას ქრისტიან ავტორთა მიერ მოგონილ ხერხად თვლის.

ვასილ ბარნოვი „არმაზის მსხვერვაში“ მსხვერპლშენირვის აღწერისას ზუსტად არ მიჰყვება თავის პირველწყაროს და ამძაფრებს ამ რიტუალის ამსახველ სურათს. მას შემოაქვს არმაზის სამსხვერპლოს აღწერა, რაც იგივე ბომონია და საცეცხლე: „მოშორებით, ცოტა მარჯვნივ, უზარმაზარ ლოდებისაგან თხზილი სამსხვერპლო. მოოთხვილი გელაზები დაკუთხვილები. აქ შესწირავდნენ ყოვლად დასანველს. გუნდრუკის კმევა განუნწყვეტელი“ (გვ. 517). რომანის მიხედვით, მსხვერპლშენირვა სრულდებოდა ქურუმის მიერ არა სისხლით, არამედ ცეცხლის

გზით. პირველწყაროთაგან განსხვავებით, მხოლოდ დიდებულთ შვილებს ირჩევდა იგი მსხვერპლად: „ბევრთ დიდებულთ ჩრვილი შესწიროდა აქ არმაზს... თუ არ დიდკაცთ შვილს, მსხვერპლად სხვას არ მიიღებდა“ (გვ. 517).

ყოველივე ზემოთქმული მოგვყავს არმაზის ვითარცა „პერსონაჟის“ დასახასიათებლად და მისი პარადიგმულობის კიდევ ერთი ასპექტის წარმოსაჩენად.

თხზულებათა განხილვისას ყურადღებას იპყრობს არმაზობის დღესასწაულის აღწერა. „ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ-ჭელიშურ რედაქციაში არმაზობა უდიდესი მხატვრული სიმართლითაა გადმოცემული; დროებითა და ხალხით სავსე არმაზის სამკვიდრებელში ერთ განცდადაა შეკრული ადამიანისა და ბუნების შინაგანი ურთიერთმიმართება. თხზულებაში, ძირითადად, გაშუქებულია არმაზობის მოსამზადებელი ეტაპი, ცერემონიალური ეტიკეტი. აქ საოცარი პომპეზურობითაა აღწერილი ყოველი პასაჟი, საზეიმო და ამაღლებული განწყობითაა გაჯერებული მთელი ეპიზოდი. საფიქრებელია, რომ დღესასწაულის ამგვარ წარმოსახვას გარკვეული მიზანი აქვს: ამ დიდებული, ყოვლისმომცველი სანახაობის ფონზე ავტორები ამძაფრებენ არმაზის, როგორც განუჭვრეტელი სიბნელისა და მისი სიმდაბლის ფენომენს. საკუთარ დღესასწაულზე იმსხვრევა კერპი. აქ არმაზობა შეკვეცილი ფორმითაა გაშუქებული და არ არის მოცემული მსხვერპლშენიერვისა და მასთან დაკავშირებული სხვა ეპიზოდები. „ნინოს ცხოვრების“ დანარჩენ რედაქციებშიც მსგავსი სურათია.

„ნინოს ცხოვრებაში“ აღწერილი დღესასწაული არმაზული მისტიკების სახით აქვს გააზრებული გოჩა კუჭუხიძეს. მისი ვარაუდით, ამ მისტიკიის დროს მეფე-დედოფალმა უნდა დაკარგოს საკუთარი ინდივიდუალობა, ისინი ახალ სულიერებაში უნდა გარდაისახონ — „... არმაზობის დღესასწაულზე ახალ ადამიანებად გარდაქმნის მისტიკია აღესრულება“ (კუჭუხიძე 2006: 15-17).

ვახუშტი ბატონიშვილი უფრო სრულად გადმოგვცემს არმაზობის დღესასწაულის აღწერას, არა ისე, როგორც იყო, არამედ მეტი მხატვრულობით და იმგვარად, როგორც უნდა ყოფილიყო — მსხველშენირვით, ლხინით, „სახიობითა და ძნობით სამდღე“ (ვახუშტი ბატონიშვილი 1973: 25).

ვასილ ბარნოვმა არმაზობა რომანის ფინალად აქცია და მას

წარუძღვარა შემდეგი მოვლენები: მზის დაბნელება, მეფის კარის სარწმუნოებრივი მერყეობა, არმაზის რისხვა (მსხვერპლის მიუღებლობა), გამოხატული კერპისაგან ხუთივე გრძნობის დახშვით. ამ პასაჟის არქეტიპი ძველ აღთქმაში იძებნება: „კერპნი წარმართთანი ოქროსანი და ვერცხლისანი ქმნულნი ჴელთა კაცთანი; პირ-ათქს და არა იტყვან, თუალ-ასხენ და არა ხედვენ, ყურ-ასხენ და არა ესმის, ცხურ-ასხენ და არა იყნოსენ, ჴელ-ასხენ და არა განიხილვენ, ფეხ-ასხენ და არა ვლენან...“ (ფსალმ. 113, 4-7).

არმაზობის დღესასწაულზე ვასილ ბარნოვმა ჩვეულ ზორვასთან (კრავის დანვა) ერთად ყმის შეწირვის რიტუალიც აღწერა. „წინოს ცხოვრების“ შატბერდულ-ჭელიშურ რედაქციაში აღნიშნული გაცისა და გაიმის მიმართ სეფენულთა შეწირვა მწერალს არმაზის თვისებად გადმოუტანია. აქ, „წინოს ცხოვრების“ რედაქციათაგან განსხვავებით, მირიანის მეფობისას დაკარგულა ეს ჩვეულება, რადგან „საქონლის ზვარა დაენაცვლა ჩჩვილთა შეწირვას“ (გვ. 555). ამგვარ ცვლილებას აღწერილი მოვლენების გამძაფრების სურვილი უდევს საფუძვლად. ქართლის მკვიდრთ მსხვერპლშეწირვის ძველი წესის დაბრუნებით სურდათ, დაემტკიცებინათ თავისი ურყევი რწმენა ქვეყნის უპირველესი კერპისადმი, მაგრამ — ამაოდ, მსხვერპლი არ შეიწირა არმაზმა. განრისხებულმა კერპ-ღვთაებამ პირი იბრუნა რწმენაშერყეული ხალხისგან: „ფარი ჩემი არ მფარველობს მათ, ხმალი ჩემი აღარ სჭრის მათთვის!“ (გვ. 549). აღნიშნული ეპიზოდი ემოციური სიმძაფრისა და ავისმომასწავებელი წინათგრძნობის ფონის შესაქმნელადაა მოწოდებული და მხატვრული გამომსახველობით გამოირჩევა. „და ბედისწერა... მაინც მფლობელობს“ (გვ. 527), — დასძენს ავტორი, რითაც გვახსენებს, რომ თვით ღვთაებებსაც არ ძალუძთ ისტორიული დროის უკან შემობრუნება.

ღვთაება არმაზი იმთავითვე გარკვეული მხატვრულ-ესთეტიკური დატვირთვის მატარებელი იყო. იგი გავლენას ახდენდა ქართული ესთეტიკური მსოფლაღქმის განვითარებაზე, რამაც მომდევნო ეპოქათა მხატვრულ აზროვნებაში პოვა თავისებური ასახვა. იგი ქართლის მოქცევის მოვლენაში ერთ-ერთი ძირითადი სახე-იდეაა და, ამდენად, მასში შერწყმულია ისტორიული სინამდვილე და მხატვრული განსახოვნების პრინციპები. არმაზის კულტურულ-ისტორიული სახის გასააზრებლად მეტად მნიშვნელოვანია, დაიძებნოს ის ამოსავალი პრინციპები, რო-

მლებიც ერთიანად განსაზღვრავდნენ ქართველთა წარმართულ-მითოლოგიურ წარმოდგენებსაც, „ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ-ჭელიშურ რედაქციაში კერპ-ღვთაება არმაზის განსახოვნებასაც და ახალ დროში შექმნილ სახეებსაც. ქართველთა არმაზის განსახოვნების გახსნა შესაძლებელია სარწმუნოებრივი აღმსარებლობის, ისტორიული ფონისა და ესთეტიკური იდეალების მჭიდრო კავშირის მეშვეობით. არმაზის სახის უკეთ გაცნობიერების მიზნით, საჭიროდ ვთვლით, თხზულებათა მიხედვით, წარმოვაჩინოთ მისი აღმმართველი მეფე ფარნავაზის პიროვნული არსი.

ლეონტი მროველმა ფარნავაზის გზის გამკვალავად მისივე სიზმარი დასახა, რომელიც თხზულებაში ძალზე მნიშვნელოვან მხატვრულ სახეს წარმოადგენს. „მეფეთა ცხოვრებაში“ ფარნავაზის სიზმარი არა მარტო სახისმეტყველებით, არამედ სააზროვნო სახე-იდეას ქმნის. უნდა აღინიშნოს, რომ ტექსტში მზის ხილვის აღწერა, თავისთავად, ნათლის განფენის მომასწავებელია. ამავე დროს მნათობის შუქის ზემოქმედება („მოერტყა წელთა მისთა, განიზიდა და განიყვანა“ — ლეონტი მროველი 1955: 21), ცის კაბადონზე მისი ჩამოქვეითება („იხილა მზე ქუე-მდაბლად“ — იქვე) და მნათობის ცვარის გათავისება („მოჰკოცა ცუარი პირსა მზისასა და იცხო პირსა მისსა“ — იქვე), ფარნავაზის მზის „ნაწილიანობაზე“, მომავალი მზეთა-მზე მეფის გამორჩეულობაზე მეტყველებს.

მეცნიერებაში აღნიშნულია, რომ სახელი „ფარნავაზი“ ნიშნავს ბრწყინვალეებასა და ნათელს, ზეციურ მადლს, მზიურობას, მეფურ დიდებასა, მჭერმეტყველს (მ.ჯანაშვილი, ს.კაკაბაძე, ს.მაკალათია, მ.ანდრონიკაშვილი). ფარნავაზის ღვთიურობის მაჩვენებელია მისი საქმეებიც. მათგან ორი — უშუალო კავშირშია მის სახელწოდებასთან; ერთი — ფარნავაზის ენამზეობა: „ამან განაერცო ენა ქართული, და არღარა იზრახებოდა სხვა ენა ქართლისა შინა თუნიერ ქართულისა. და ამან შექმნა მნიგნობრობა ქართული“ (ლეონტი მროველი 1955: 26), და მეორე — თავისივე „ბრწყინვალე“ სახელის შესაბამისი მზიური კერპის აღმართვა სამეფო ქალაქში: „ამანვე ფარნავაზ შექმნა კერპი დიდი სახელსა ზედა თუსსა. ესე არს არმაზი, რამეთუ ფარნავაზს სპარსულად არმაზ ერქუა. ამართა კერპი იგი არმაზი თავსა ზედა ქართლისასა, და მიერთგან ეწოდა არმაზი კერპისა მისთუს. და ქმნა სატფურება დიდი კერპისა მისთუს აღმართებულისა“

(ლეონტი მროველი 1955:25).

ყოველივე ზემოაღნიშნულის შედეგად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ლეონტი მროველის თხზულებაში ასახული ფარნავაზ მეფის პიროვნება ღვთის და, კერძოდ, მზის „ნაწილიანია“. მისი სახელწოდებაც ნათლის გამომხატველია და ქართლის პირველი ქართლოსიანი მეფის საქმენიც მზიური სიძლიერის, სიდიადის, სინმინდის გაცხადებაა.

ძველ ქართულ თხზულებათა მიხედვით, მეფე ფარნავაზს სპარსულად არმაზი ერქვა, რაც აჰურა-მაზდას გვიანდელ ფორმას წარმოადგენს, ისე ვით ორმუზდი, ორმაზდი და არამაზდი. ამ სახელწოდებებს ხშირად ატარებდნენ სასანიდთა, ასევე სომხეთის მეფეები. ასე რომ, გასაკვირი არაა ფარნავაზის სპარსულ სახელწოდებად — არმაზად ხმოზა.

ვასილ ბარნოვის რომანში ფარნავაზ მეფის საფლავი სწორედ აჰურა-მაზდას სიმბოლო — ფრთოსანი მზიური დისკოთია აღბეჭდილი, რითაც ავტორი მეფის ამ ღვთაებასთან სიახლოვეზე მიგვანიშნებს: „არმაზის წინ, ფარნაოზის სამარეზედ, დრუნგილის ლოდი სუფთად ნათალი. გარს ხვეული ჩუქურთმა ევლო ვარაყიანი. საფლავის ქვის შუაზედ ჩაჭდული ფრთიან მზის სახე სხივოსნებული. მთელი მზე ოქროდან ნაკვერი“ (გვ. 517).

არმაზ კერპის აღმართვასთან დაკავშირებით ვახუშტი და თეიმურაზ ბატონიშვილთა თხზულებებში ნათქვამია, რომ ფარნავაზმა „... აღმართა იგი მთასა ზედა ქართლოსისა საფლავსა ზედა ქართლოსისსა“ (თეიმურაზ ბატონიშვილი 1848: 117).

ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრებაში“ კი ვკითხულობთ, რომ ქართლის მკვიდრთა „... მტკიცე და უფროსი საფიცარი... იყო საფლავი ქართლოსისი“ (ლეონტი მროველი 1955: 11). ამასთან დაკავშირებით საყურადღებოა ერთი ცნობა, რომლის მიხედვით, სირიაში, მეფე ერვანდუნის საფლავზე აღმართული ყოფილა არმაზ-ზევისს ქანდაკება. ასე რომ, სხვა ქვეყნის ისტორიაშიც მეფეთა საფლავზე არამაზდის ქანდაკების არსებობა დადასტურებული ფაქტია.

ლეონტი მროველის თხზულების მიხედვით, ფარნავაზ მეფის საქმიანობა ქართლოსის მოღვაწეობის თანაზიარია; ქართლოსი „... განვიდა მთასა მას ზედა, რომელსა ეწოდების არმაზი და პირველად შექმნა სიმაგრენი მას ზედა, და იშენა მუნ-ზედა სახლი, და უწოდა მთასა მას სახელი თავისი თჳსისა ქართლი. და ვიდრე აღმართებამდე მუნ-ზედა კერპი არმაზისი ერქუა მთასა მას ქართ-

ლი, და მის გამო ეწოდა ყოველსა ქართლსა ქართლი...” (ლეონტი მროველი 1955: 8) და „მოკუდა ქართლოს და დაფლეს იგი თავსა ზედა ქართლისასა, რომელსა ან ეწოდების არმაზი“ (ლეონტი მროველი 1955: 8).

მეფე ფარნავაზმაც არმაზ კერპის აღმართვით თავისი სპარსული შესატყვისი სახელი დასდო ქართლის მთასა და ქალაქს — არმაზი. ფარნავაზი-არმაზი „... დაფლეს წინაშე არმაზისა კერპისა“ (ლეონტი მროველი 1955: 26), არმაზის მთაზე, ვითარცა ქართლოსი — ქართლის მთაზე.

მოსე ჯანაშვილი აღნიშნავს, რომ „პირველ კაცს საქართველოში ერქვა ქართლოსი /ქართ /ლ/ ოსი/, პირველ ქალაქს ქართ /ლ/ი, პირველი საფიცარი იყო საფლავი ქართლოსისა“ (ჯანაშვილი 1906: 92). ამის მსგავსად, პირველ ქართლოსიან მეფეს ერქვა ფარნავაზი — არმაზი, პირველ ქალაქს (დანიშნულებით) — არმაზი, პირველ საფიცარს — კერპი არმაზი.

ქართლის ძირითადი კერპ-ღვთაების ფუნქციური დატვირთვის გასარკვევად, საჭიროდ ვთვლით, დაიძებნოს მსგავსება-განსხვავების სფეროები ზოროასტრიზმის მთავარ ღვთაება — აჰურა-მაზდასთან, რისი საფუძველიც „წინოს ცხოვრების“ რედაქციებშია მოცემული, უპირველეს ყოვლისა, მეფე ფარნავაზის სპარსულ „არმაზდად“ სახელდებაში.

თეიმურაზ ბატონიშვილი თავის „ისტორიაში“ გამოყოფს ფარნავაზის მიერ არმაზ კერპის აღმართვის მიზნებს: ქვეყანაში მეფობითი მმართველობის შემოღებას, რის გამოც „ფარნავაზ ქმნა უპირველესს ღმერთად არმაზ დედეულთა სამშობლოთა თუსთა კერპი“ (თეიმურაზ ბატონიშვილი 1848: 84); ასევე — „...ხოლო ამისთჳს აღმართა კერპი ესე არმაზისა, ვინადგან უყვარდა დედაჲ თვისი ფრიად, რომელმანცა ობლობასა და უცხოობასა აღზრდასა შინა ძისა თჳსისა ფრიადი ღვანლი დასდვა ფარნავაზსა ზედა...“ (თეიმურაზ ბატონიშვილი 1848: 117) და „მეორედ ამისთჳს რომელ ფარნავაზს ორი სახელი ეწოდა, ესე იგი ფარნავაზ — არმაზ“ (თეიმურაზ ბატონიშვილი 1848: 117).

თეიმურაზ ბატონიშვილის მიერ აღნიშნული სამივე მიზნის განმსაზღვრელია სპარსული პოლიტიკური გავლენა, რაც არ ჩანს „წინოს ცხოვრების“ რედაქციებში. განსხვავებით ყველა წყაროსაგან, იგი არმაზის კიდევ ერთ სახელწოდებას გვანვდის, რომელიც ორმუზდთან, აჰურა-მაზდასთანაა დაკავშირებული: „შოთთა თჳთ კერპისა მის არმაზისა იყო სახელივე, ვინაიდან

არმაზ ღმერთსა უწოდებდეს ორმუზად შოთთას“ (თეიმურაზ ბატონიშვილი 1848: 192).

აჭურა-მაზდას ყოვლისშემქმნელ ბუნებას ეხმიანება არმაზის კულტურულ-ისტორიული სახის განმსაზღვრელი ნიშნები: „სოფლის მპყრობელი“, „მზის მომფენელი და წვიმისა მომცემელი“, დიდთა ნაყოფთა გამომღები და განმაზრდელი. ავესტას ერთ-ერთი გათის მიხედვით, მზე აჭურა-მაზდას თვალია. არმაზის ძვირფას ბივრიტის თვალშიც მზეა ჩასახლებული. არმაზის აჭურა-მაზდადან წარმომავლობას ამტკიცებს სომეხთა წარმართულ პანთეონში უმაღლეს ღვთაებად ზოროასტრიზმის უზენაესი შემოქმედის მიწიერი ხატის, არამაზდის, არსებობა. ქართველთა და სომეხთა არმაზ-არამაზდის იდენტურობაზე მეტყველებს „ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ-ჭელიშური რედაქციის ერთი ეპიზოდი: მეფე მირიანი წმ. ნინოს კურნების ძალის მინიჭებას არმაზს მიაწერს და მოციქულ ქალს მის ასულად რაცხს: „რომლისა ღმერთისა ძალითა იქმ საქმესა ამას კურნებისასა? ანუ ხარ შენ ასული არმაზისი“ (C 131). მეფის ამგვარი თვალსაზრისი კი სომხურ რელიგიურ წარმოდგენას უკავშირდება — ქალღვთაება ნანეს არამაზდის ასულად მიჩნევა. სავარაუდოა, რომ სწორედ წმ. ნინოს სახელის მსგავსება არამაზდის ასულ ღვთაება ნანესთან აფიქრებინებს მირიანს მათ იგივეობაზე. ამგვარი წარმოდგენების სათავე კი ზოროასტრიზმიდან მომდინარეობს, სადაც აჭურა-მაზდას მეუღლე და ასულია ღვთაება ანაჰიტა.

„ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებსა და ისტორიულ თხზულებებში ასახული არმაზის ფენომენი არ იძლევა იმის საშუალებას, რომ იგი მთლიანად გავაიგივოთ აჭურა-მაზდასთან. ქართულ სინამდვილეში კერპ-ღვთაება არმაზმა, აჭურა-მაზდას დარად, ვერ ამაღლდა, ვერ დაიმკვიდრა სამფლობელო მზეზე ზემოთ. იგი მზის ხატად, მისი „ნათლის მომფენლად“ იქცა. ბუნებითა და სახელდებით სპარსული ღვთაება, რომელიც მზისა და ცეცხლის თაყვანებას გულისხმობდა, შეეთვისა ადგილობრივ მზის კულტს და მსხვერპლშენიერვის თანმხლებ ცეცხლს სტიქიას, მამა-პაპათა ძველი ღმერთების გვერდით გაიდგა ფესვები; იმდენად „გაქართველდა“, რომ ქართლის მკვიდრთა რელიგიად იქცა. ყოველ შემთხვევაში, ძველ ქართულ თხზულებათა და ისტორიული წყაროების მიხედვით, იგი ეროვნულ კულტურულ-ისტორიულ სახედაა წარმოდგენილი.

ვასილ ბარნოვის რომანშიც არმაზი სპარსთმეუფების მაჩვენებელ, ქართულ რელიგიურ წარმოდგენებს შერწყმულ და სახე-შეცვლილ მხატვრულ ფენომენად აღიქმება: „არმაზი... ამ ქვეყანაში ქართველთ ღმერთსავე დაჰგვანებია; მიუღია აქაური სახე, თვისება. მცირედ ირჩევა მკვიდრ ღმერთებიდან“ (გვ. 19). რომანის მიხედვით, გაქართველებული კერპი მაინც უცხო, გარეშე ღვთაებადაა მიჩნეული, რომელსაც „გარენრად“ ეთაყვანებიან ქართლის მკვიდრნი: „არ სწამთ მათ არმაზ; თაყვანს სცემენ მხოლოდ გარენრად“ (გვ. 504). ვასილ ბარნოვისეულ არმაზის მხატვრული განსახოვნება ემყარება და აერთიანებს „ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებისა და ისტორიულ თხზულებათა მონაცემებს. იგი ლიტერატურულად დახვეწილი, შინაგანი სტრუქტურით მონესრიგებული სახე-იდეაა.

„ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებში ქართულ ეროვნულ ღვთაებად მოაზრებული არმაზის მხატვრული სახის გასახსნელად, საჭიროდ ვთვლით, სამეცნიერო ლიტერატურაზე დაყრდნობით (მ.ბოისი, ი.ბორიჩევსკი, დ.შანტენი დე ლა სოსეი, კ.კეკელიძე, ს.მაკალათია), გამოვკვეთოთ მისი მიმართება ღვთაება მითრასთან. ქრისტიანობის გავრცელებამდე, როგორც ცნობილია, ძველ მსოფლიოში ერთ-ერთი უძლიერესი რელიგია იყო მითრაიზმი, სინათლისა და მზის ღმერთის — მითრასთან დაკავშირებული რწმენა. მითრას კულტი აქამენიდთა დროს გაძლიერდა სპარსეთში, საიდანაც იგი სწრაფად გავრცელდა მცირე აზიაში, განსაკუთრებით, პონტოსა და კაბადოკიაში. მითრას კულტი აქედან დასავლეთში პომპეუსის მხედრობამ შეიტანა და რომის იმპერიაში იგი მზის ღმერთად იქცა. მითრაიზმი ძალზე გავრცელებული იყო ძველ სომხეთშიც (გ.ეზოვი, ნ.ემინი, ელიშე ვარდაპეტი, ტ.ტრევერსი), სადაც ღვთაება „მიჰრ“-ად იწოდებოდა და ორმუზდის შვილად იყო მიჩნეული. მითრას კულტი არსებობდა ძველ საქართველოში (ნ.მარი, კ.კეკელიძე, პ.ინგოროყვა, ი.ჯავახიშვილი, ვ.ნოზაძე, ს.მაკალათია, შ.ამირანაშვილი, ა.აფაქიძე და სხვ.). აღნიშნულია, რომ ქართველთა ყოფაში მითრას კულტის გავრცელებას ნიადაგი ჰქონდა მომზადებული მზის კულტის არსებობით.

„ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებისა და ისტორიული თხზულებების შესწავლის შედეგად შესაძლებელი ხდება დაიძვნოს ღვთაება მითრასა და არმაზ კერპის მხატვრულ გააზრებაში ურთიერთგადამკვეთი სფეროები. ორივე მათგანი დაკავშირებუ-

ლია მზის ფენომენტან: მითრა მუდმივად მანათობელი ღმერთია; არმაზი კი მზის სახეა და მასში განივთებულია მარადიული მზე. არმაზი და მითრა მოციქულობენ ცასა და მიწას, ადამიანსა და მზეს შორის. არმაზის განსახოვნებაში სიმბოლურად მინიშნებულია მითრაიზმისათვის ნიშანდობლივი სამყაროს შემქმნელი 4 ელემენტის ფლობა; კერძოდ, I - მიწის ნაყოფიერება — „ნაყოფთა განმზრდელნი“ და „დიდთა ნაყოფთა მომცემელნი“ (C 132); II — წყალი — „წყმისა მომცემელნი“; III — ცეცხლის არსებობა კერპთან; IV - ჰაერი (წმ.ნინო არმაზის „ჰაერის სულით“ ქროლვას აღნიშნავს). ამდენად, იქმნება ტრიადა: მზე - არმაზი - მითრა.

მითრასა და არმაზის გარეგნულ აღწერილობაშიც იძებნება საერთო ნიშან-თვისებები. იემთ-სადეს ერთ-ერთ ჰიმნში ნათქვამია, რომ მითრა ვერცხლის ჩაფხუტიანი მხედარია, ტანზე აცვია ოქროს აბჯარი, ჰკიდია გამგმირავი ხანჯალი, ხელთ უჭირავს გრძელი მახვილი და თეთრ ცხენზე ზის.

„ნინოს ცხოვრების“ რედაქციათა მიხედვით, მითრას ამგვარ სახეს ემსგავსება ქართველთა არმაზი: „აჰა დგა კაცი ერთი სპილენძისაჲ, და ტანსა მისსა ეცუა ჯაჭუ ოქროსაჲ და ჩაფხუტი ოქროსაჲ. და ხელსა მისსა აქუნდა კრმალი ლესული“ (C 119).

მითრას ღვთაებრივი გამოსახულება დროთა განმავლობაში შეიცვალა. ეპიფანე ანტიოქელის (I ს. ქ.წ.) სამარხში შემორჩენილ ბარელიეფზე სინათლის ღმერთი სადღესასწაულო სამოსითა და ნათლის ბრწყინვალე სფეროთია შემკული. აქ მითრა წარმოდგენილია, ვითარცა გვირგვინოსანი მეფე.

თუ გადავხედავთ ვახუშტი ბატონიშვილის თხზულებას, დავინახავთ, რომ „ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებთან შედარებით არმაზის აღწერილობაში გარკვეული ცვლილებებია შეტანილი: „არმაზ... რვალისა, დიდი, ცმული ოქროს ჯავშანითა, რომელსა სხდნენ თუალნი ქვათა ძვირფასთა მანათობელთა და გვრგვნი თავსა მისსა ეგრეთვე მანათობელთა ქვათა“ (ვახუშტი ბატონიშვილი 1973: 16). ირკვევა, რომ ოქროსჩაფხუტიანი არმაზის არქეტიპულ სახეს მანათობელი თვლებით შემკული, გვირგვინოსანი კერპული ხატება ჩაენაცვლა. თითქოს აქაც მეორდება მითრას გამოსახულების ცვლილება. ღვთაებათა გარეგნული აღწერის ზედმინევენითი თანხვედრა გვაფიქრებინებს, რომ არმაზის განსახოვნებაზე გავლენას ახდენდა მითრა.

სიკეთის დარაჯი და ბოროტებასთან მუდამ მეზრძოლი მითრა მეომართა მფარველი, დაუმარცხებელი ღმერთია. ამ თვისე-

ბათა ანარეკლი ჩანს ძვ.ქართულ თხზულებებში აღწერილი არმაზის საბრძოლო აღკაზმულობაშიც. თეიმურაზ ბატონიშვილის თხზულებაში გამოკვეთილია არმაზის მებრძოლი სახე; მისგან „ხმლის მკვეთელობასა“ და მკლავის სიძლიერეს ითხოვენ ქართლის მკვიდრნი.

„ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებში წარმოჩენილ მოვლენათა მიღმა შეინიშნება ზოროასტრიზმის რელიგიის მთავარი პრინციპი — სიკეთისა და ბოროტების ბრძოლა, რომელიც, თხზულების მიხედვით, არმაზისა და „ითრუშანის“ ჭიდილში აისახება.

მითრას მსგავსად, არმაზიც ადამიანთა მხსნელად გვევლინება. გავიხსენოთ არმაზის მსხვერვის ეპიზოდი შატბერდულ-ჭელიშური რედაქციიდან: „მაშინ ივლტოდა ყოველი კაცი სოფლად და ქალაქად, და ეცა მათ დროჲ, რაჲთა შეიჭრნენ კაცნი საყოფლად“ (C 121). ამდენად, წარმართთა წარმოდგენით, არმაზისა და ითრუშანის ბრძოლას, ხალხის მსხვერპლი არ მოჰყოლია; თუმცა, ქრისტიანთა რწმენით, ეს ხსნა ქრისტესმიერი ძალისხმევითაა მოპოვებული.

სერგი მაკალათიას გამოკვლევების მიხედვით (მაკალათია 1938: 24), საქართველოში გავრცელებულ მირსა-მითრას კულტში ჯანმრთელობის მომნიჭებელი ღვთაების თვისებანიც ჩანს, რაც, ჩვენი აზრით, მეფე მირიანის მიერ არმაზს მიენერება (ნინოს კურნებებთან დაკავშირებით).

არმაზისა და მითრას თვისებათა შორის ბევრი რამ საერთოა. გზასაცდენილ შემცოდეთა მიმართ ორივე შურისმაძიებელია და მკაცრად ითხოვენ ფიცის ერთგულებას. ათასი ყურისა და ათი ათასი თვალის მქონეა მითრა; „ყოვლისა დაფარულისა გამომეძიებელ“ არმაზს ბივრიტის თვალით მზერა ახასიათებს; სიკვდილის შემდეგ სულების განმსჯელია მითრა; ელვარე ხმლით სიკვდილ-სიცოცხლის გამრიგეა არმაზი.

ყოველივე ზემოთქმულის მიხედვით, ცხადი ხდება არმაზისა და მითრას ფიზიკური და ბუნებითი მსგავსება. ირკვევა, რომ ფუნქციურად და სახეობრივად არმაზი და მითრა ერთმანეთს ემსგავსებიან. ორივეს ახასიათებს მზიურობა, ზეციურობისა და ქვეყნიერების დამაკავშირებელი ძალმოსილება. მითრა და არმაზი ბუნების ძალთა გამრიგე ღვთაებებია, რომელთაც ადამიანთა ხსნა და მფარველობა ევალებათ. ისინი მებრძოლი, ხმალშემართული მეომრები არიან, განუწყვეტლივ რომ ებრძვიან ბოროტებას (მითრა — არიმანს, არმაზი — ითრუშანს). ამასთანავე,

ორივე გულთამხილავი და ყოვლისმჭვრეტელია, ბოროტების, ღალატის მამხილებელია. მათი შურისძიების გრძნობა ნაცარტუტად აქცევს გზასაცდენილ მლოცველებს, კეთილისმყოფელ თაყვანისმცემლებს კი უხვი წყალობა ენიჭებათ მათგან. მითრად და „ლიტერატურული“ არმაზი სამყაროს შემქმნელი ოთხი ელემენტის მფლობელები არიან; ამასთანავე, „მზის მომფენელი“, „წვიმის მომცემელი“, „ნაყოფთა განმავრდელი“ ღვთაებები — გარეგნობითაც ერთმანეთის მსგავსი. ამდენად, „წინოს ცხოვრების“ რედაქციებში მზის მხატვრულ სახედ გააზრებული არმაზის არქეტიპული ხატი მითრასაც უკავშირდება.

გოჩა კუჭუხიძის აზრით, ფარნავაზის მიერ აღმართული კერპი — არმაზი, თავისი შინაარსით მითრას შეესაბამება, თუმცა „იგი თვითმყოფადი ღვთაებაა და არა — მითრას იდენტურობა“ (კუჭუხიძე 2000: 77), ქართული არმაზი შუალედური რგოლია ირანსა და რომს შორის.

არმაზის ლიტერატურულ სახეში მრავალი წინასახის ნიშან-თვისებათა გამთლიანება სავსებით გასაგებია. ამ გზით შესაძლებელი ხდება ერთიანად დაძლეულიყო წინაქრისტიანული ღვთაებანი. გასაგებია შემდეგ საუკუნეებში არმაზის სახის ცვლილებაც. ეს ასახავდა სხვადასხვა ეპოქის ესთეტიკურ იდეალთა, პოზიციათა ცვალებადობას არაქრისტიანული რწმენის მიმართ. არმაზის ლიტერატურულ სახეში ჩანს ზოროასტრიზმის ერთი ეტაპიდან მეორეზე გადასვლის პროცესი, ადგილობრივი მზის კულტის შენარჩუნებით. ამიტომაც არმაზის კულტურულ-ისტორიულ სახეში შეგვიძლია მოვიპოვოთ ზოგიერთი ნიშანი აჰურა-მაზდასი, მითრას კულტისა და ქართული ეროვნულ-წარმართული წარმოდგენებისა. ერთ მოდელშია წარმოჩენილი ამგვარი ტრანსფორმაცია.

მეუფე კერპ არმაზისა და მისი აღმმართველი მეფე ფარნავაზ-არმაზის ურთიერთკავშირის გასააზრებლად საყურადღებოა კერპის უკანასკნელი მსახურის, ქართლის ბოლო წარმართი და პირველი ქრისტიანი მეფის სახე, „... რომელსა ერქუა სპარსულად მიჰრან, ხოლო ქართულად მირიან...“ (ლეონტი მროველი 1955: 65). მეფე მირიანის სახელი, თანახმად ისტორიული წყაროებისა, რაც დადასტურებულია სამეცნიერო ლიტერატურაში (ნ.მარი, გ.მელიქიშვილი, კ.კეკელიძე, ს.მაკალათია, მ.ანდრონიკაშვილი), სპარსულია და მითრადან მომდინარეობს.

ლეონტი მროველის თხზულებაში თვალსაჩინოდაა წარმოჩენილი მეფე მირიანის სახის მიმართება ფარნავაზ მეფესთან. თხზულების მიხედვით, მირიანი აღიარებდა მამისაგან დაკანონებულ რჯულს: „და იყოს შვილი ჩემი ორთავე სჯულისა ზედა: მამათა ჩუენთა ცეცხლის-მსახურებასა და თქუენთა კერპთასა“ (ლეონტი მროველი 1955: 65). მან ფარნავაზის აღმართული მეფე-კერპის უპირველესობა აღიარა და, ამასთანავე, თაყვანი სცა დანარჩენ ექვს კერპსა და ცეცხლს. ამდენად, მეფე მირიანი ფარნავაზის საქმეთა გამგრძელებლად და განმამტკიცებლად გვევლინება.

მეცნიერთა შორის (ლელა პატარიძე, როსტომ ჩხეიძე) აღნიშნულია ფარნავაზისა და მირიან მეფის სახეთა ურთიერთგამჭოლი სფეროები.

„მეფეთა ცხოვრების“ მიხედვით, ფარნავაზ მეფის სამაგალითო საქმეებით შთაგონებულმა მეფემ, რათა მისი ღირსეული მემკვიდრეობა დაემტკიცებინა, „ჰმატა შემკობა კერპთა და ბომონთა, კეთილად იპყრნა ქურუმნი კერპთანი“ (ლეონტი მროველი 1955: 65) და „... ყოველთა მეფეთა ქართლისათა უმეტეს აღასრულებდა მსახურებასა მას კერპთასა, და შეამკო საფლავი ფარნავაზისი“ (იქვე). ფარნავაზ მეფის საფლავის შემკობა მირიანისაგან კვლავაც მის საქმესთან წილნაყარობას მოასწავებდა. ფარნავაზმა ქართლოსის საფლავის პატივისცემა არმაზ კერპის აღმართვით გამოხატა. თხზულებათა განხილვიდან ირკვევა, რომ მეფემ არა მარტო რწმენის სფეროში გამოიჩინა ფარნავაზის საქმისადმი ერთგულება, არამედ მეფე-მზის შექმნილი „მწიგნობრობა ქართული“ საკუთარ ენამზეობად აქცია: „შეიყუარნა ქართველნი, და დაივიწყა ენა სპარსული და ისწავა ენა ქართული“ (ლეონტი მროველი 1955: 65). და ბოლოს, ყველაზე მთავარი: ორივე მეფე საქართველოში ახალი რელიგიის ფუძემდებლად გვევლინება. ფარნავაზი არმაზის დამამკვიდრებელია ქართულ სინამდვილეში, მირიანი — ქრისტიანობის ნათლის. ამგვარად, ლეონტი მროველის მიერ მირიანის სახის არქეტიპად მეფე ფარნავაზის ცხოვრება და მოღვაწეობა ცხადდება.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, არმაზის კულტურულ-ისტორიულ სახეში სარწმუნოებრივ იდეათა ცვლილებებია აღბეჭდილი. მირიანის სახელი მითრადან მომდინარეობს და მასთან კავშირზე მიუთითებს. აქაც მსგავსებაა ფარნავაზის ამბებთან. მეფე ფარნავაზმა, როგორც ვიცით, თავისი სპარსული სახელდების —

არმაზის, კერპი აღმართა და იგი თავისი ქვეყნის რელიგიად აქცია; მეფე მიჰრან-მირიანს კი არმაზ კერპთან მითრაც შეეძლო მოეაზრებინა.

ვასილ ბარნოვის რომანში მირიან მეფის სახე ისტორიულ მონაცემთა საფუძველზეა შექმნილი: „... მირიანს შესწავლილი ჰქონდა ძველი ქართული კერპთაყვანისმცემლობა და სპარსეთიდან შემოსული სარწმუნოება, რომლის ხილული ამსახველი იყო არმაზი... მირიანმა ორივე დაისწავლა, ვერც ერთი ვერ შეიყვარა. მაინც უფრო არმაზისკენ იყო გადახრილი: ის იყო ეხლა უფროსი ღმერთი სამფლობელოსი და უნდა დაეცვა მისი დიდება“ (გვ. 468-469).

რომანში, ისე ვით „ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებში, მირიან მეფე ფარნავაზისაგან დამკვიდრებული რჯულის მტკიცე მიმდევარია: „... საქართველოში უმთავრესი სჯულია ის, რომელ შემოუტანია ფარნაოზ მეფეს. ჩვენი ღმერთი არის არმაზ ბრწყინვალე. იგი ძძლედა სდგას და მფარველობს ჩემ საბრძანებელს“ — ამბობს მეფე (გვ. 469). რომანში ძალზე საინტერესოაა წარმოჩენილი არმაზისა და მირიან მეფის შემსგავსება: „არმაზი... ამ ქვეყანაში ქართველთ ღმერთსვე დაჰგვანებია; მიუღია აქაური სახე, თვისება. მცირედ ირჩევა მკვიდრ ღმერთებიდან... მირიანი... სპარსია იგი; ჩასდებია გული ქართული“ (გვ. 514). რომანში მირიან მეფის სახე კონკრეტულ-ისტორიულ ვითარებათა მიხედვითაა შეფასებული. იგი პოლიტიკური ვითარების შესაბამისად მოქმედებს. მის ცნობიერებაში ქვეყნის რელიგიურ მრწამსს განსაზღვრავს საგარეო მდგომარეობა.

ამგვარად, ძველი ქართული თხზულებებისა და ვასილ ბარნოვის რომანის მიხედვით, მირიან მეფის განსახოვნებაში მეფე ფარნავაზის არქეტიპული ხატიც შედის. მაშასადამე, არმაზის კულტურულ-ისტორიული სახის აჰურა-მაზდასა და მითრასთან შეპირისპირებამ, კერპის აღმმართველი მეფე ფარნავაზისა და მირიანის სახეთა ურთიერთმიმართებამ გამოავლინა შემდეგი: არმაზის მხატვრულ მოდელში აღბეჭდილია აჰურა-მაზდადან და მითრადან მომდინარე ტრანსფორმირებული ნიშან-თვისებანი. არმაზის აღმმართავი, დედით სპარსი ფარნავაზი სპარსულად თავისი კერპის სახელს ატარებს: ფარნავაზი-არმაზი, შესაბამისად, სპარსი მეფისნული მირიანი-მიჰრანი თავისი სახელის გამომხატველი მითრას მსგავს კერპს ეთაყვანება. ამგვარი ტრანსფორმირების გზაა განვლილი, ჩვენი აზრით, აჰურა-მაზდადან

— მითრამდე, ფარნავაზ-არმაზიდან — მირიან-მიჰრამდე, რომელთა გამაერთიანებელი და შემკვრელია ქართული სულით ნასაზრდოები, მამა-პაპათა კერპების პანთეონში დამკვიდრებული უპირველესი ღვთაება — არმაზი.

ზემოაღნიშნული ცხადყოფს, რომ კერპ-ღვთაება არმაზის განსახოვნების შესწავლა წარმოაჩენს აგიოგრაფიული სახისმეტყველების კავშირს ადრეულ სახექმნადობებთან.

საერთო ნიშან-თვისებათა და ზოგადი ხასიათის დებულებათა ნათელსაყოფად მოვიხმობთ სხვადასხვა ეპოქის თხზულებებში ასახულ რეალიებს; არმაზის მხატვრული სახის კონკრეტულისტორიული და ტიპოლოგიური მიმართებების დაძებნა გამოკვეთს მის ადგილს საერთო სახეობრივ სისტემაში.

მეცნიერთა შორის (ა. გრენი, ი. ჯავახიშვილი, ს. მაკალათია, მ.ჩიქოვანი) გამოთქმულია მოსაზრება მითრასა და ქართული ეპოსის გმირის — ამირანის, შესახებ არსებულ თქმულებას შორის გარკვეული კავშირის არსებობაზე. სახელწოდება „ამირანის“ მითრასთან მსგავსების საფუძველს ხედავენ (ი.ჯავახიშვილი, პ.ინგოროყვა, ი.ორბელი, კ.ტრევერი) მისი ერთ-ერთი ორეულის სომხურ სახელწოდებაში — „მჰერ“. ამ გარემოების გათვალისწინებით, ცდილობენ მათ სახელწოდებათა მსგავსების დასაბუთებას: ამირანი — ამიჰრანი — მიჰრანი — ამითრანი — მითრა.

ამირანსა და ღვთაება მითრას შორის მსგავსებანი საყურადღებო მასალას იძლევა არმაზის სახის გასააზრებლად. ორივე მზიური ნათლით გამსჭვალული გმირია: მითრა მზის ღვთაებაა, ამირანიც „მზის მსგავსია“, „შუბლმზიანია“. ამირანიც მზიური ნათლით მოსილი გმირია. მისი ფუნქციაა გაათავისუფლოს გველეშაპისაგან შთანთქმული მზე. ავესტას მიხედვით, მითრა პირველი ზეციური წმინდანია, რომელიც მზის ამოსვლას ეგებება „ელბრუსის“ მთაზე. ამდენად, იგი მზის ამოსვლის მახარობელია და მისი სამფლობელო ღმერთის მიერ მიჯაჭვული ამირანის მთაზე — იალბუზზეა.

ამირანი და მითრა ორივე ცეცხლის სტიქიასთანაა დაკავშირებული. მითრა ზეციური ცეცხლის მფლობელია, ამირანიც ცეცხლისდარი გმირია (ერთი თქმულებით, გველეშაპი თავისი მუცლის გვრემას და ცეცხლისკიდებას ჩაყლაპულ ამირანს უკავშირებს).

საყურადღებოა ივანე ჯავახიშვილის მოსაზრება (ჯავახიშვილი 1979: 201): ქართულ თქმულებაში ზეციური კომპიდან მოტა-

ცეხული ქალი შეიძლება ზეციური ცეცხლის ან მეხის ცეცხლის სიმბოლო იყოს. თქმულებათა მიხედვით, ამირანი ხომ ზეციური ცეცხლის მომტაცებლად და მინაზე მის მომტანად ითვლება. ასევე, ღვთაება მითრაც ჩირაღდნით ხელში ევლინება ქვეყანას. ამდენად, მზიურობით გასულიერებული ამირანი და მითრა ზეციური ცეცხლის მფლობელი ღვთაება-გმირებია.

ამირანი და მითრა მებრძოლი ბუნებით გამოირჩევიან. ამირანს ღმერთმა ბრძოლა დაანათლა; მითრას დარად, ისიც კეთილი გმირია და ნათელ საქმეებს ემსახურება. ორივეს სახელი დაკავშირებულია ხარის კულტთან. მითრას მთავარი გმრობა სწორედ ხართან ბრძოლაა, რომლის მსხვერპლად მიტანა სიკეთის ზეიმად და სამყაროს განახლებად აღიქმება. ამირანმაც ხომ განგმირა ხარადქცეული დევის ქალი, ბოროტებისა და ბნელი ძალების განსახიერება. თავად გმირი კი, დალის მუცლიდან ამოყვანილი, ხარის ფაშვში იზრდება; ხარი-კურატი, როგორც ცნობილია, მზის წილად ითვლება და, აქედან გამომდინარე, ამირანი დედა-მზის დახმარებით ასრულებს ზრდას.

აღსანიშნავია კიდევ ერთი გარემოება, რომელიც მითრასა და ამირანის ურთიერთსიახლოვეზე მეტყველებს. მითრას ხართან ბრძოლის ეპიზოდთან დაკავშირებულ ბარელიეფებში მუდმივად და წარმოდგენილი ყვავისა და ძაღლის გამოსახულებანი. ავესტას მიხედვით, აჰურა-მაზდამ ხართან მორკენალ მითრასთან ყვავი გააგზავნა მოციქულად. ამის შემდგომ მითრამ თავისი ერთგული მეგობრის — ძაღლის — დახმარებით კვლავ მიაგნო ხარის ადგილსამყოფელს და განგმირა იგი. მოკლული ხარის სულს ბოროტი ძალებისაგან იცავს მითრას ერთგული ძაღლი. მითრასთან დაკავშირებული ეს ორი ცხოველი ამირანის თქმულებაშიცაა ასახული. ამირანისა და მითრას საერთო სახისმეტყველებითი პრინციპები, გარკვეული მნიშვნელობით, არმაზის მხატვრულ სახეს მიემართება. მზიურობა, ღვთაებრიობა, მებრძოლი ბუნება, ხალხის სამსახური და ომი ბოროტ ძალებთან — მათი სიახლოვის განმსაზღვრელი ფაქტორებია.

ამირანისა და არმაზის ურთიერთკავშირის არსებობის შესახებ პირველად აღნიშნა მ. ჩიქოვანმა ნაშრომში — „მიჯჯაჭვული ამირანი“ (ჩიქოვანი 1947: 187).

მართლაც, იძებნება საერთო თვისებები ამირანისა და არმაზის მხატვრულ სახეთა შორის. ორივე მზიური ნათლით გაბრწყინებული ღვთაება-გმირებია: კერპ-ღვთაება არმაზი „მზის მო-

მფენელი“ ბუნებისაა, მითოლოგიური ამირანიც „მზის მსგავსი“ და „შუბლმზიანი“; იგი, არმაზის მსგავსად, ღვთაებრიობასთანაა ზიარებული, ოქროსნაწნავიანი დალის შვილი და ღმერთის ნათლულია.

ამირანი და არმაზი მებრძოლი ბუნებით ხასიათდებიან. ისინი დაუცხრომლად იღწვიან სიკეთისათვის და გამუდმებით ომობენ ბოროტ ძალებთან — არმაზი ითრუშანთან, ამირანი — დევებთან და გველეშაპთან.

სვანური თქმულების თანახმად, ამირანი თავს სპილენძში ჩამოსხმულად მიიჩნევს. ყამართან ასასვლელად გამზადებული ამირანი მჭედლებს სთხოვს, რომ ცეცხლში ჩასჭედონ და ამშვიდებებს, რომ იგი სპილენძისაა და ცეცხლში არ დაიწვება; არმაზის კერპიც ხომ სპილენძშია ჩამოსხმული.

არმაზის დარად, ამირანსაც თავზე ჩაჩქანი ჰხურავს, ჯაჭვი და აბჯარი აცვია: „ჩემო ხმალო და აბჯარო საძალოდ მომეშველენით“ (კოტეტიშვილი 1961: 299), ან „ჯაჭვის კალთები დამაცვდა ამდენი სისხლში ხევითა“ (კოტეტიშვილი 1961: 302) და „თავს იხურავდი ჩაჩქანსა, ბოლოზე ჯაჭვიანობდი“ (კოტეტიშვილი 1961: 306). ამირანისა და არმაზის ხმლები გამოირჩევიან განსაკუთრებული თვისებებით. ამირანის ხმალი ისე მძიმე იყო, რომ არავის შეეძლო მისი აწევა. მის ჭედვაში კოსმიური ძალები იყო ჩაბმული: „ცა სჭექდა, მინა გრგვინავდა, სამჭედლო ექანებოდა“ (კოტეტიშვილი 1961: 299); არმაზის მუდამ მოძრავი ხმალი კი ქართლის ერს იმორჩილებს.

ამირანიც, არმაზის მსგავსად, გულთამხილავია. მას ყოვლისმხედველი, „საცრისოდენა თვალები“ აქვს, რომლებიც სჭვრეტენ ყოველივე დაფარულსა და ბოროტს. ქართველთა ღვთაების დარად, ამირანიც შურისმაძიებელია (იგი კლავს დევს იამანის შუურაცხყოფის სანაცვლოდ).

ამირან-არმაზისა და მითრას ურთიერთსიახლოვეს საერთო ციური დღის — ხუთშაბათის — არსებობაც ადასტურებს. საქართველოში ხუთშაბათ დღეს „ცის დღეს“ უწოდებდნენ. ამირანის ჯაჭვის გასამრთელებლად კი ყველა მჭედელი კვერს გრდემლზე სწორედ დიდ ხუთშაბათს დაჰკრავდა ხოლმე; იქნებ იმიტომაც, რომ მან ღრუბელთა ბატონის ქალი მოიტაცა, რომლის სადიდებელ დღედ საქართველოში სწორედ ხუთშაბათი დღე არის განკუთვნილი?“ (ჯავახიშვილი 1979: 198). ამასთან დაკავშირებით საყურადღებოა ისიც, რომ საქართველოში მითრას დღეს

ხუთშაბათობით იხდიდნენ და მას „ცის დღეს“ უწოდებდნენ. ამირანი და არმაზი თავისსავე სახელობის დღეს მოვლენილი უბედურებით ისჯებიან: არმაზობაზე იმსხვრევა ქართველთა კერპი, ამირანის ტანჯვა მძიმდება ყოველ ხუთშაბათს.

გარდა ზემოაღნიშნულისა, მითრას, არმაზსა და ამირანს საინტერესო პარალელები ეძებნებათ აპოლინიოს როდოსელის თხზულებაში — „არგონავტიკა“. არმაზის, მითრას, ამირანისა და მეფე აიეტის სამოსი თითქმის იდენტურია და მებრძოლი ღვთაებისათვის განკუთვნილ ყველა დეტალს იმეორებს. მითრა და აიეტი სხივებიანი მზის დისკოს გვირგვინით არიან შემკულნი. მზის დისკო კი, როგორც ცნობილია, აჰურა-მაზდას სიმბოლოა. აიეტ მეფე, მითრას მსგავსად, ხმლითა და ჩირაღდნითაა აღჭურვილი, რაც, ორივე შემთხვევაში, მათ შურისმაძიებელ ბუნებას უკავშირდება. „არგონავტიკაში“ ვკითხულობთ: „მარცხენა ხელში აიეტ მეფეს მომრგვალებული ეჭირა ფარი, ხოლო მარჯვენით უზარმაზარი ფიჭვის მამხალა, ზეანეული“ (აპოლინიოს როდოსელი 1975: 62).

ზეციური ცეცხლის — ჩირაღდნის — მფლობელია ამირანიც, რომელმაც ღრუბელთ ბატონს, ჭექა-ქუხილის ღმერთს, ცეცხლის სიმბოლო — ყამარი მოსტაცა. იაზონსაც, ამირანის დარად, მზის სამეფო კოლხეთიდან მზის ასული მედეა მიჰყავს; ამასთანავე, ოქროს ვერძის ფლობაც ხომ მზიური ძალის გათავისებას მოასწავებს. მეფე აიეტის სპილენძისფეხა ცეცხლისმფრქვეველ ხარებს, მითრას მსგავსად, ებრძვის და იმორჩილებს იაზონი.

არმაზ — ამირან — მითრას მსგავსად, იაზონიც უსაზღვრო ძალის მფლობელია, რომელსაც მას მედეა პრომეთე-ამირანის სისხლისაგან აღმოცენებული წითელი ყვავილის ძალით ანიჭებს: „ყვავილი იგი გაჩნდა პირველად კავკასიონის მწვერვალთა შორის, როცა წვეთ-წვეთად ჩამოდიოდა კლდეზე მონამე პრომეთეს სისხლი... და წყრთის სიმაღლის ორღეროვანი კობტა ყვავილი იზარდა მისგან“ (აპოლინიოს როდოსელი 1975: 140). ამ ყვავილისაგან დამზადებული „პრომეთეს წამლის“ მეშვეობით იაზონი ყოველისშემძლე ხდება, იგი პრომეთე-ამირანის გულის სისხლთანაა ნაზიარები.

ღრუბელთა ბატონის ქალიც — ყამარი — ბალახით აცოცხლებს ამირანს. ამდენად, მისი სახე მკურნალის ფუნქციითა დატვირთული, ისე ვით აიეტის ასული მედეასი, ბალახებით მკურნალი ჯადოქარი ქალწულისა. მირიან მეფეც წმ.ნინოს არმაზის

ასულად მიიჩნევს და ამით ხსნის მისი კურნების ძალმოსილებას. ასევე მითრაც ცნობილია როგორც მკურნალი ღმერთი.

ზოროასტრული რელიგიის ღვთაებებს — აჰურა-მაზდასა და მითრას, ქართული ეპოსის გმირს — ამირანს, აპოლონიოს როდოსელის „არგონავტიკის“ პერსონაჟებს — აიეტსა და იაზონს და ქართველთა კერპ-ღვთაბა არმაზის მხატვრულ სახეს შესაძლებელია სხვა საერთო თვისებებიც დაეძებნოთ, მაგრამ მათი საფუძვლიანი შესწავლა ჩვენი ნაშრომის ფარგლებს სცილდება.

ამრიგად, კერპ-ღვთაება არმაზის განსახოვნება ტიპოლოგიურ მსგავსებას ამჟღავნებს სხვადასხვა ეპოქის მითოსურ და ლიტერატურულ სახეებთან. ამგვარი ურთიერთმიმართებანი კი უკეთ წარმოაჩენენ არმაზის სახისმეტყველებით შინაარსს. არმაზის განსახოვნება მუდმივ ცვალებადობაშია. მისი სახისმეტყველებითი მრავალგვარობა აიხსნება, ერთი მხრივ, ეპოქათა განსხვავებული მსოფლალქმით, სხვადასხვაგვარი ესთეტიკურ-სახისმეტყველებითი პრინციპებით და, მეორე მხრივ, ნაწარმოებთა ჟანრობრივი თავისებურებებით. არმაზის მრავალგვარი ფორმაცვალება მისი სახისმეტყველებითი ტევადობის დამადასტურებელია. იგი, ზოგადად, ერთი საერთო მოდელის სახე-სისტემას მიჰყვება. არმაზი მთელი ქართული სახისმეტყველების მნიშვნელოვანი პარადიგმაა.

დამოწმებანი:

ამირანაშვილი 1944: ამირანაშვილი შ. ქართული რელიგიური ქანდაკების უძველესი ნიმუში. საქართველოს მუზეუმის „მოამბე“, XII, თბ.: გამომცემლობა საქ. სსრ. მეცნ. აკად., 1944.

აპოლონიოს როდოსელი 1975: აპოლონიოს როდოსელი „არგონავტიკა“, თარგმანი და შესავალი წერილი აკ. გელოვანისა, რედაქცია, ნარკვევი, შენიშვნები და საძიებელი აკ. ურუშაძისა. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1975.

არსენ ბერი 1973: არსენ ბერი „ცხოვრება და მოქალაქეობა და ღუანლი ნმინდის და ღირსისა ჩუენისა ნინოასი...“, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ტ. III, თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1973.

ბარნოვი 1988: ბარნოვი ვ. „არმაზის მსხვერვა“. თხზ., ტ. 7, თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა მწერალი“, 1923-25.

გიორგაძე 1988: გიორგაძე გ. ათასი ღვთაების ქვეყანა. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1988.

დოჩანაშვილი 1982: დოჩანაშვილი გ. „სამოსელი პირველი“. თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1982.

ვახუშტი ბატონიშვილი 1973: ვახუშტი ბატონიშვილი „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“. ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, ს.ყაუხჩიშვილის რედ. თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1973.

ვახუშტი ბატონიშვილი 1885: ვახუშტი ბატონიშვილი საქართველოს ისტორია, განმარტებული და შევსებული ახლად შექმნილის არხეოლოგიურისა და ისტორიული ცნობებით დ.წ. ბაქრაძის მიერ. ნ. I, ტფ.: გამომცემლობა გ. დ. ქართველიშვილის სტამბა, 1885.

თეიმურაზ ბატონიშვილი 1848: თეიმურაზ ბატონიშვილი „ისტორია დანყვებითგან ივერიისა, ესე იგი გიორგიისა, რომელ არს სრულიად საქართველოსა“. სანკუტეტიერზურგი : გამომცემლობა სამეცნ. აკად. სტამბა, 1848.

კოტეტიშვილი 1961: კოტეტიშვილი ვ. ხალხური პოეზია. თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა მწერალი“, 1961.

კუჭუხიძე 2000: კუჭუხიძე გ. არმაზიანები ქრისტიანული ეპოქის ზღურბლზე. რელიგია. გამომცემლობა „სამშობლო“, 1-2-3. 2000.

კუჭუხიძე 2006: კუჭუხიძე გ. არმაზული მისტიციების დეტალები. ლიტერატურულ ძიებანი. შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი. XXVII. 2006.

ლენონიძე 1986: ლენონიძე გ. ჩაბნელებული არმაზი. კრებული 99 ესსე. თბ.: გამომცემლობა „მერანი“, 1986.

ლენონტი მროველი 1955: ლენონტი მროველი ნინოს მიერ ქართლის მოქცევა, ქართლის ცხოვრება. ტ. I, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. თბ.: გამომცემლობა „სახელგამი“, 1955.

მაკალათია 1938: მაკალათია ს. ჯეგე-მისარონის კულტი ძველ საქართველოში. თბ.: გამომცემლობა საქ. სამხარეთმცოდნეო საზოგადოებისა, 1938.

მარი 1901: Марр Н. Боги языческой Грузии, СПб, тип. Имп.Акад.наук, 1901.

მოვსეს ხორენაცი 1984: მოვსეს ხორენაცი სომხეთის ისტორია, თარგმ. და შესავალი ალ. აბდალაძისა. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1984.

მოქცევა ქართლისა 1953: „მოქცევა ქართლისა“ „ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ-ჭელიშური რედაქციები. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები. თბ.: გამომცემლობა საქ. სსრ მეცნ. აკად., 1953.

ორბელიანი 1966: ორბელიანი ს. თხზულებანი, ტ. IV², ავტოგრაფიული ნუსხების მიხედვით გამოსაცემად მოამზადა ილ. აბულაძემ. თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1966.

სირაძე 1984: სირაძე რ. ქართული ესთეტიკის სპეციფიკისათვის. ცისკარი. საქ. კომ. პარტიის ცკ-ის გამ-ბა, № 6-7, 1984.

სურგულაძე 1986: სურგულაძე ი. ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1986.

უცნობი ავტორი (XIII ს.) 1946: უცნობი ავტორი (XIII ს.) „ნინოს ცხოვრება“. ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, სოლ. ყუბანეიშვილის რედ., თბ.: გამომცემლობა თსუ, 1946.

ფარულავა 1982: ფარულავა გ. მხატვრული სახის ბუნებისათვის ძველ ქართულ პროზაში. თბ.: გამომცემლობა „განათლება“, 1982.

„ქართლის ცხოვრება“ 1953: „ქართლის ცხოვრების“ ძველი სომხური თარგმანი. ილ. აბულაძის რედ., თბ.: გამომცემლობა თსუ, 1953.

ჩიქოვანი 1947: ჩიქოვანი მ. მიჯაჭვული ამირანი. თბ.: გამომცემლობა თსუ, 1947.

წერეთელი 1940: წერეთელი ა. „წმინდა ნინო ანუ ქრისტიანობის შემოღება საქართველოში“. პოემები, ტ. III, თბ.: გამომცემლობა „სახელგამი“, 1940.

ჯავახიშვილი 1979: ჯავახიშვილი ი. ქართველი ერის ისტორია. თბზ., ტ. 1, თბ.: გამომცემლობა თსუ, 1979.

ჯანაშვილი 1906: ჯანაშვილი მ. საქართველოს ისტორია. ტ. 1, თბ.: გამომცემლობა „შრომა“, 1906.

Nana Gonjilashvili

**One Paradigmatic symbol of the “The Life of St. Nino”
(The Personification of the Pagan-idol Armazi)**

Summary

Paradigmatic potency of the idol of Armazi, expressed in Shatberdic-Chelish edition of „The Life of St. Nino“ is evident not only in different editions of the mentioned literary monument and Georgian historical works, but also in literature of following epochs (Ak. Tsereteli, V. Barnov, G. Leonidze); and it’s prerequisites are found in the Old Testament and Georgian mythology.

Comprehension of the events (fire, idol, priest, sacrifice) connected with the idol of Armazi manifests the aspiration of Cristian writers for accenting the advantage of national bases in order to overcome the traditional orientalism. The mythological sum is a determining event of eidetic image of Armazi. In paradigmatic image of Armazi there is impressed a picture of different religions (Zoroastrizm and Mithraism) in different epochs, historical developement (from Parnavazi to Miriani) and mutability aesthetic ideals. Diversity of images of Armazi is explained by different world outlook of epochs, different aesthetic principles; and these fact confirm the imaginative potential of Armazi. Armazi is an important paradigm of Georgian literature.

მირიან მეფის „ნიგნი – ანდერძი“

„ნმინდა ნინოს ცხოვრების“ უძველესი რედაქციის შატბერდული და ჭელიშური ნუსხები მირიან მეფის „ნიგნითა“ და „ანდერძით“ სრულდება (სინურში მათ მოსდევს იაკობ მღვდლის აღწერილი თავი — „აღმართებისათჳს პატიოსნისა ჯუარისა მცხეთას“), რომლებიც ქართლის მოქცევისა და ნინოს მოღვაწეობის ლოგიკურ შედეგად მოჩანს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ყველა დღეს არსებულ ვარიანტში (შატბერდული, ჭელიშური და სინური).

ამთავითვე უნდა ითქვას ორი რამ:

1) ვფიქრობთ, მეფის „ნიგნი“ და „ანდერძი“ მირიანისგან მომდინარე თხრობის ორი დამოუკიდებელი ნაწილი კი არა, ერთი მთლიანი ტექსტი უნდა იყოს. ამ აზრს, ჩვენი თვალსაზრისით, მხარს უჭერს ის ფაქტიც, რომ არც შატბერდულ, არც ჭელიშურ და არც სინურ რედაქციაში „ანდერძი“ თავების სათვალავში არ შედის, მაშინ როცა მის წინ მოთავსებული მირიანის „ნიგნი“ ცალკე თავად არის ხელნაწერებში აღრიცხული (შატბერდულში — „იე“, ჭელიშურსა და სინურში — „ი“). „ანდერძი“ „ნიგნს“ მოსდევს. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ყველა დღეს არსებული რედაქციის მიხედვით, „ნიგნი“ „დანერა მირეან მეფემან ქართლისამან ჟამსა სიკუდილისასა“ (ჭ. ჟამსა სიკუდილისა მისისასა“). შატბერდულ ხელნაწერში დამატებითი ცნობაც არის: „აღწერა ჴელითა იაკობ მთავარეპისკოპოსისაჲთა და მისცა სალომეს უჟარმელსა, ძის ცოლსა თჳსსა, რომელი მეცნიერ იყო ყოველსავე ჴემმარიტად“ („მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ 1964: შ. 157)*. ე. ი. მირიანის „მონათხრობი“ ჩაუწერია იაკობ მთავარეპისკოპოსს, ხოლო მირიანსვე გადაუცია სალომე უჟარმელისათვის, „თუსი“ ძის ცოლისათვის. სინურ ხელნაწერში ვკითხულობთ: „ნიგნი, რომელ დანერა მირიან მეფემან ქართლისამან ჟამსა სიკუდილისასა. დანერა ჴელითა იაკობ მთავარ-ეპისკოპოზისაჲთა და მისცა სალომეს, ძის ცოლსა მისსა, რამეთუ იყო იგი მეცნიერ ყოვლისა უბინო ჴემმარიტებისა“ (ალექსიძე 2007: ს. 54).

* ქვემოთ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ სხვადასხვა რედაქციის ტექსტს დავიმონუმებთ გამოცემაზე მიუთითებლად, მხოლოდ რედაქციის აღნიშვნით საწყისი ასოთი — შ., ჭ., ს.

ვფიქრობთ, ლოგიკურია დავუშვათ, რომ „ჟამსა სიკუდილისასა“ მირიანისა, ანუ სასიკვდილო სარეცელზე მყოფი მეფის გვერდით იყვნენ მისი ოჯახის წევრები და მთავარეპისკოპოსი. ამიტომ, შესაძლოა, ეს „ნიგნი“, იაკობის მიერ ჩანერილი, იქვე გადაეცა სალომეს. რაც შეეხება „ანდერძს“, ისიც იქ და იმ დროს უნდა გაჟღერებულიყო, თუმცა წერილობით გასაფორმებლად შეიძლება არც ყოფილიყო გამიზნული, მაგრამ იქ მყოფთ ჩაენერათ ან შემდგომ მქსიერებით აღედგინათ. ასეა თუ ისე, ფაქტია, ანდერძი, ძირითადად, სიკვდილისწინა დანაბარებია. მირიანის „ნიგნიც“ „ჟამსა სიკუდილისასა მისისასა“ არის შედგენილი. შესაბამისად, „ნიგნი“ და „ანდერძი“ მეფის ერთდროული სიტყვიერი აქტი უნდა იყოს, რასაც ადასტურებს მათი საერთო განწყობა და სულისკვეთება. მართლაც, „ნიგნისა“ და „ანდერძის“ ტექსტი თითქოს ერთი ამოსუნთქვით არის წარმოთქმული მეფის მიერ და მეორე პირველის ლოგიკური გაგრძელებაა. ამგვარი ვარაუდის დაშვებისათვის, შესაძლოა, ისიც იყოს საყურადღებო, რომ მირიანის „ანდერძის“ ზედწერილში მისი ჩამწერი არ ჩანს, მაშინ როცა შატბერდულ და სინურ ხელნაწერებში საგანგებოდ არის აღნიშნული მეფის „ნიგნის“ „აღმწერის“ ვინაობა. იქნებ, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ რომელიმე რედაქტორმა მექანიკურად გაჰყო „ნიგნი-ანდერძი“, რის გამოც არა მხოლოდ დაირღვა ტექსტის მთლიანობა, არამედ ზედწერილში მითითებული ჩამწერის ვინაობაც აღარ გადაჰყვა მეორე ნაწილს. საინტერესოა, რომ ქელიშურ ხელნაწერში არც „ნიგნის“ და არც „ანდერძის“ ზედწერილში არანაირი სხვა ცნობა არ არის, გარდა იმისა, რომ ორივე ეს ტექსტი მირიანისგან მომდინარეობს („ნიგნი, რომელი დაწერა მირიან მეფემან ქართლისამან ჟამსა სიკუდილისა მისისასა“ (ჭ. 157) და „ანდერძი მირიან მეფისა ძისა მიმართ თჳსისა რევისასა და ნანა დედოფლისა“ (ჭ. 162).

მირიანის „ნიგნისა“ და „ანდერძს“, როგორც ჩანს, ერთიან ტექსტად მიიჩნევს თ. მგალობლიშვილიც. მართალია, მკვლევარი ამის შესახებ საგანგებოდ არ მსჯელობს, მაგრამ მცხეთაში ორი ეკლესიის აგების მაუწყებელი ეპიზოდის დამოწმებისას ის უთითებს „მირიან მეფის წერილ-ანდერძს“ (მგალობლიშვილი 1991: 176), არადა, ეს პასაჟი საკუთრივ „ნიგნიშია“. სხვა ადგილას თ. მგალობლიშვილი წერს: „მირიან მეფის ანდერძში ყურადღებას იქცევს ასევე „ქვემო ეკლესიის“ სახელიც „წმიდა წმიდათა“ (მგალობლიშვილი 1991: 179). ამის შესახებ თხრობაც მირიანის

„ნიგნშია“. ვფიქრობთ, ზემოთქმული სწორედ იმაზე მეტყველებს, რომ მკვლევარი „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ რედაქციებში არსებულ მირიან მეფის „ნიგნსა“ და „ანდერძს“ ერთმანეთისაგან არ მიჯნავს.

2) მირიანის „ნიგნი-ანდერძი“ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ერთ-ერთი უძველესი ნაწილია. რაც არ უნდა გვიანდელად მივიჩნიოთ „ნმ. ნინოს ცხოვრების“ შატბერდული, ჭელიშური და სინური რედაქციების დღეს არსებული ტექსტები, ბოლო დროის სამეცნიერო გამოკვლევებმა ცხადყო, რომ მათში აშკარად ჩანს ძველი პლასტები და, საერთოდ, ძეგლი მსოფლმხედველობრივად წარმართობიდან ქრისტიანობაზე გადასვლის ეპოქის ამსახველია. გარდა ამისა, წარმოუდგენელია, რომ ახლანდელდებული ქვეყნის ეკლესიას თავის ლიტურგიკულ-ეორტალოგიურ პრაქტიკაში იმთავითვე არ ჩაერთო ქვეყნის მოქცევასთან დაკავშირებული უმთავრესი საკითხავები. ნინოს მოღვაწეობისა და ქართლში ქრისტიანობის გავრცელება-დაფუძნების შესახებ ამბების თავდაპირველად სწორედ საკითხავთა სახით არსებობას ვარაუდობს რ. სირაძე (სირაძე 1997). სხვა თვალსაზრისით, დაბა ბოდბეში შემდგარა სასიკვდილოდ დასწეულეზულ ნინოსთან გამოსათხოვრად ხალხმრავალი კრება, სადაც განმანათლებელი ჰყვება თავისი ცხოვრების შესახებ. ამასთანავე, სიდონია, აბიათარი, იაკობი იხსენიებენ ქართლის ისტორიასა და მოქცევასთან დაკავშირებულ მნიშვნელოვან ეპიზოდებს, ხოლო ამ ყველაფერს ინერენ სალომე უჯარმელი და პეროჟავრ სივნიელი (ამ უკანასკნელის სახელი თხრობის ზედწერილებში აღარ ჩანს). „მეფის ყოფნა ამ კრებულის პოზიციით გამოსათხოვარ მიტიგზე... არ იგულისხმება... ეს კარგად ჩანს... „ნიგნის“ ზედწერილიდანაც, საიდანაც ირკვევა, რომ მეფეს თვით სიკვდილმიტანებულს შეუდგენია იგი და ჩაუნერინებია იაკობისათვის. ეს ჩანაწერი გადაუციათ სალომესათვის“ (ჩხარტიშვილი 1987: 71).*

მიუხედავად სხვადასხვა შეხედულებისა შატბერდული, ჭელიშური და სინური „ნმ. ნინოს ცხოვრების“ ტექსტების წარმომობის ტექნიკური მხარის შესახებ, ერთი რამ ცხადია – იგი ციკლური აგებულების ძეგლია, მსგავსად „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებისა“, ანუ იმ ტიპის აგიოგრაფიული თხზულებათა, რომელიც არ შეიცავს გაბმულ თხრობას და წმინდანის ცხოვრებას ცალკეულ ეპიზოდებად გადმოგვცემს. სწორედ ამგვარი ციკლური აგებუ-

* საერთოდ, ამ საკითხებზე იხილეთ ჩხარტიშვილი 1970: 63-90..

ლების გამო „მოქცევისეულ“ „ნმ. ნინოს ცხოვრებაში“ სრულიად ბუნებრივად მოჩანს მირიან მეფის „ნიგნი-ანდერძი“, რომელიც თავისი სულიერი შინაარსით ნინოს განმანათლებლური მოღვაწეობის ლოგიკურ შედეგს წარმოადგენს, ხოლო სიუჟეტურად, გარკვეულწილად, კრავს თხრობას. როგორც შეინიშნავს მ. ჩხარტიშვილი: „მირიანის „ნიგნი“ პირველად შემოდის მოგონება ნინოს გარდაცვალებისა და დაკრძალვის შესახებ... ავტორისეულ მოგონებაში დასწეულეული ნინო ჩანს და არა გარდაცვლილი. აქ კი იკვრება წრედი: დაიწყო ნინოს დასწეულების ამბით, გადაიშალა ამის მერე მთელი მისი ცხოვრება და დაბოლოვდა გარდაცვალებისა და დაკრძალვის აღწერით. „ნიგნის“ შემდეგ „ცხოვრებაში“ ვხვდებით მირიანის ანდერძს ცოლისა და შვილისადმი. ნინოს ხსოვნის შენახვასა და ქრისტიანობის განმტკიცებისათვის ზრუნვას უბარებს მათ მირიანი. ესაა მთელი ნაწარმოების ლაიტმოტივი, მისი მიმართებაც მომავლისადმი“ (ჩხარტიშვილი 1987: 71-72).

შინაარსობრივად მირიანის „ნიგნი“ ქართლში ქრისტიანობის განმტკიცებასთან დაკავშირებული, თხზულების ტექსტში წინ უკვე აღწერილი მოვლენების მოკლე, რეზიუმირებული გადმოცემაა, რამდენიმე ახალი ცნობისა თუ ნიუანსის დამატებით, რომლებიც, მეფის „ანდერძთან“ ერთად, „ნმ. ნინოს ცხოვრების“ შემდგომ რედაქციებში მეტ-ნაკლებად გადანაწილდა ძირითად თხრობაში. ამბის გაბმულად გადმოცემის პრინციპით აგებული წმინდანის „ცხოვრებისათვის“, რასაკვირველია, სრულიად ზედმეტი აღმოჩნდა მირიანის „ნიგნი-ანდერძის“ ცალკე სახით არსებობა, თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ ლეონტი მროველის რედაქციაში თითქმის უცვლელად იკითხება მეფის „ანდერძი“, რაც ვასილოგრაფიული ოქროსის სპეციფიკით უნდა იყოს შეპირობებული.

როდის უნდა შექმნილიყო მირიანის „ნიგნი-ანდერძი“? მიუხედავად იმისა, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შესწავლის საწყისი ეტაპიდანვე მოყოლებული არაერთი მკვლევარი შატბერდულ-ჭელიშურ „ნმ. ნინოს ცხოვრებას“ ადრეულ ძეგლად მიიჩნევდა, მეცნიერებაში მაინც გაბატონდა აზრი მისი IX საუკუნეში შექმნის შესახებ და ის მთლიანად ფსევდო-ეპიგრაფიკულ თხზულებად გამოცხადდა (კ. კეკელიძე, ი. ჯავახიშვილი). ამგვარ თვალსაზრისს, როგორც ჩანს, ხელი შეუწყო მათი ავტორების დიდმა მეცნიერულმა ავტორიტეტმაც და დამატებითი წყაროების სიმწირემაც. XX საუკუნის 80-იანი წლებიდან მოყოლებული სა-

ფუძვლიანმა ლიტერატურათმცოდნეობითმა და წყაროთმცოდნეობითმა კვლევებმა ცხადყო, რომ ე. წ. შატბერდულ-ჭელიძური რედაქციის „წმ. ნინოს ცხოვრება“ შეიცავს უძველეს პლასტებს და ის თავდაპირველი სახით (რომლის სრული რეკონსტრუქცია დღეს, რასაკვირველია, ძნელია) IV-V სს. უნდა შექმნილიყო. რაც შეეხება მირიანის „ნიგნ-ანდერძს“, იგი, როგორც შენიშნავს რ. სირაძე, „დანერილია იმის შემდეგ, რაც „დაჰფარა ღრუბელმან წმიდად ნინო“... ამიტომ მივიჩნევთ ამ ნიგნს ერთ-ერთ უპირველეს ქართულ ქრისტიანულ ნაწარმოებად. იქნებ, იმასაც შეიძლება მიენიჭოს მნიშვნელობა, რომ ეს ნაწარმოები იწყება უძველესი ენობრივი ფორმით — „იყო:“, სადაც „იყოს“ შემდეგ აუცილებელია ორწერტილი დაინეროს, რადგან მას მოჰყვება სხვა შემასმენელი, რომელიც წინადადების ძირითად აზრს გამოხატავს (ასე იწყება „წმ. ნინოს ცხოვრება“ თავიდანვე და „შუშანიკის წამებაც“)“ (სირაძე 1997: 205).

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ვრცელი „ნინოს ცხოვრების“, როგორც წმ. ნინოზე მოგონებათა კრებულის, შექმნის თარიღზე საუბრისას მ. ჩხარტიშვილი ეყრდნობა სწორედ „მირიანის ნიგნს“: „თხზულების ბოლო თავი – მირიანის მოგონება – მეფეს სიკვდილმიტანებულს გაუფორმებია. მოსე ხორენელის ცნობით, მირიანი IV ს. 50-იან წლებში გარდაიცვალა. ე. ი. გამოდის, რომ კრებულის შედგენის თარიღად იგულისხმება IV ს. შუა ხანები“ (ჩხარტიშვილი 1987: 74).

ტექსტის დათარიღებისათვის მნიშვნელოვნად მიიჩნევს მირიანის „ნიგნს“ ლ. პატარიძეც. მკვლევრის თვალსაზრისით, „როცა „ნიგნი მირიანისა“ იწერებოდა, ე. ი. მირიანის სიკვდილის ახლო ხანებში, ნინოს ცხოვრების ძირითადი ეპიზოდები, მისი სიუჟეტური ქარგა უკვე არსებობდა იმ სახით, რა სახითაც ის დაცულია წმ. ნინოს ცხოვრების შატბერდულ-ჭელიძურ რედაქციაში. „ნიგნის“ ავტორი იცნობს მას და ქმნის თავის თხზულებას, როგორც ამ კრებულის უკანასკნელ, დამაგვირგვინებელ თავს. ამგვარად, მთელი „ნინოს ცხოვრების“ დანერის თარიღი „მირიანის ნიგნის“ მიხედვით შეიძლება განისაზღვროს და მეფე მირიანის გარდაცვალების თარიღით შემოიფარგლოს“ (პატარიძე 1989: 163).

ვფიქრობთ, რომ მირიანის „ნიგნი-ანდერძი“ თავდაპირველი სახით (დროთა განმავლობაში მას გარკვეული ცვლილებები, რასაკვირველია, უნდა განეცადა, ისევე, როგორც მთლიანად

ამ ძეგლს) მართლაც მეფის გარდაცვალების წინა პერიოდში უნდა შექმნილიყო. ის, მიუხედავად იმისა, თუ ვინ „აღწერა“, ანუ წერილობით გააფორმა, ან ვინ გაუკეთა მას რედაქტირება „ნინოს ცხოვრების“ საერთო კონტექსტში, მაინც მირიანისგან მომდინარედ უნდა მივიჩნიოთ. ვერ გავიზიარებთ ი. ჯავახიშვილის თვალსაზრისს, რომ მირიან მეფის ანდერძი, რომელშიც ის თავის თანამეცხედრესა და მთავარეპისკოპოსს ვითომცდა ნინოს „სამარხვოს“ ჯეროვნად მოვლა-პატრონობას უბარებდა, ყალბია და იმაზე მეტყველებს, რომ თხზულების შექმნის დროისთვისაც კი (ანუ IX ს. — ასე ფიქრობს მკვლევარი, — ი. ნ.) წმ. ნინოს შესაფერისად თავყვანს არ სცემდნენ (იხ. ჯავახიშვილი 1977: 108). უძველესი ქართული მრავალთავების შესწავლამ ცხადყო, რომ ნინოს კულტი საქართველოში VI საუკუნეში არსებობდა (იხ. მეტრეველი 1976). ან კი რას მატებდა ინფორმაციულად IX ს-ში „წმ. ნინოს ცხოვრებას“ „ნაყალბევი“ ანდერძი? რატომ უნდა დასჭირვებოდა შემდგომი საუკუნეების ავტორს „მოგონება“, შეთხზვა მეფის „ნიგნი-ანდერძისა“, მითუმეტეს, თუკი ის კიდევ უფრო ართულებდა ძეგლის კომპოზიციურ და სტრუქტურულ სახეს, რის გამოც ჯერ კიდევ XII ს-ში ამ კრებულს კრიტიკულად შეხედა არსენ ბერმა, შემდგომ კი ზოგიერთმა მკვლევარმა, მათ შორის ი. ჯავახიშვილმა, მიიჩნია, რომ „ხელოვნების მხრივაც ეს ნაწარმოები მდარე ღირსების ნაწარმოებია“ (ჯავახიშვილი 1977: 110)?!

რას წარმოადგენს მირიანის „ნიგნი-ანდერძი“ თავისი ფაქტობრივი, სულიერი და მხატვრულ-ესთეტიკური შინაარსით?

ფაქტობრივი თვალსაზრისით, როგორც ზემოთ არის აღნიშნული, მირიანის „ნიგნი-ანდერძი“ მხოლოდ რამდენიმე დამატებით ცნობასა თუ ნიუანსს შეიცავს, ისე კი, ძირითადად, თხზულებაში წინ მოთხრობილი მნიშვნელოვანი მოვლენების ერთგვარი ლაკონიური გადმოცემაა. მაგრამ თავისი სულიერი შინაარსით იგი ნათელღებული მეფის აღსარებაა, შინაგანი გამოცდილები-სა და პიროვნული გარდატეხის გზით „ახალ ცხოვრებას“ ზიარებული კაცის ესქატოლოგიური მოლოდინის იმედიანი განცდაა, სულიერი ღვაწლია, დაუბადებელი ნათლის ხილვის სასოებით გაცისკროვნებული. შესაბამისად, მხატვრულ-ესთეტიკური ბუნებით მირიანის „ნიგნი-ანდერძი“ ბიბლიურ-ქრისტოლოგიურ წარმოდგენებსა და სახეობრივ სისტემას ეფუძნება.

საინტერესოა, რომ თუმცა მეფის „ნიგნი-ანდერძი“ პირველივე ფრაზიდან მოყოლებული დასასრულამდე „წმინდა წერილისა“ და ქრისტიანული ღვთისმეტყველების კონტექსტით შინაარსდება, აქ ვერ შევხვდებით ბიბლიიდან მოხმობილ ციტატებს. ამასთანავე, მიუხედავად ზეამაღლებული ემოციური განწყობისა, ტექსტი სტილურად სადაა და უშუალო. სწორედ ამგვარი ეთიკურობა აქცევს მას მაღალესთეტიკურ რაობადაც. აქ ერთი მხატვრული სახე შინაგანი ლოგიკით ეხმიანება მეორეს, მეორე – მესამეს, რაც განაპირობებს კიდევ ტექსტის საერთო სულიერი შინაარსის მთლიანობას.

„და იყო ჟამსა მას, რომელსა მოიჭენა უფალმან ქუეყანაჲ ესე ჩრდილოჲსაჲ, დაბნელებული ცოდვითა და სავსე ცთომითა ეშმაკისაჲთა, ვიყვნით ჩუენ ვითარცა ცხოვარნი კლვადნი“ (შ. 157) – ასე შემოდის „წმ. ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ რედაქციაში მირიანის „ნიგნი“. შემთხვევითი არ უნდა იყოს, რომ ტექსტი ჟამზე, დროზე მითითებით იწყება. ამგვარი მითითებით იწყება ბიბლიაც: „დასაბამად ქმნნა ღმერთმან ცაჲ და ქუეყანაჲ“ (დაბ. 1,1). ეს დასაბამი არის აბსოლუტური საწყისი, საიდანაც აითვლება ისტორიული დრო. კაცობრიობის ესა თუ ის მოვლენა სწორედ ამ ისტორიულ დროში ხდება და ღვთაებრივ ღირებულებას იძენს, რადგან ტრანსცენდენტულ, ისტორიულ დრომდე ზედროულად, მარადიულად არსებული ღვთის ჩანაფიქრის სხვადასხვა ეტაპია, რომელთაგან თითოეული განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა. „ყოველთათჳს ჟამი არს და ჟამი ჩანს ყოვლისა საქმისა ცასა ქუეშე“, — გვამცნობს ეკლესიასტე (ეკლ. 3,1). და ვინაიდან „ჟამი არს შობისაჲ და ჟამი სიკუდილისაჲ“ (ეკლ. 3,2), მირიანის მეფობის დროს ქართლის ცხოვრებაში დგება ღვთიური ჩანაფიქრის აღსრულების ერთი კონკრეტული ეტაპი, როცა უნდა მოხდეს დაძლევა „ჟამისა სიკუდილისა“, ანუ წარმართული წარსულისა, და დადგეს ჟამი ქართველთა სულიერი შობისა. მირიანის „ნიგნის“ დასაწყისის ამგვარი გააზრება სხვა ბიბლიურ-ქრისტოლოგიური შინაარსის მხატვრული სახეებითაც საცნაურდება. ტექსტის მიხედვით, ეს იყო ჟამი, როცა მოიხსენა უფალმან „ქუეყანაჲ ესე ჩრდილოჲსაჲ, დაბნელებული ცოდვითა და სავსე ცთომითა ეშმაკისაჲთა“. თუ რატომ არის ქართლი „ჩრდილოჲს“ ქვეყანა, რომ ეს ტერმინი ამ შემთხვევაში არა გეოგრაფიული, არამედ სიმბოლური მნიშვნელობისაა, „ნინოს ცხოვრების“ სხვა ეპიზოდებიდან საცნაურდება. კერძოდ, სიდონიას მონათხრობის

მიხედვით, „იყო ქუეყანა ესე ჩრდილოდ მზისაგან სიმართლისა, ძისა ღმრთისა მოსლვისათჳს და ცნობისა, ვითარცა სახელი ერ-ქუა სამართლად ჩრდილოდ, არაჲ თუ ამის მზისა ნათლისაგან დაკლებულ იყო, ანუ ან არს დაკლებულ მისგან...“ (შ. 128). ხოლო წმინდა ნინო სწერს მირიანს: „დღეთა შენთა მოხედნა ღმერთმან ქუეყანასა ამას, ნაპრალსა ერთსა ჩრდილოდასა, რომლისა მთანი დაეფარნეს ნისლსა ცოდვისასა და ველნი – აღმურსა ცთომისასა, ვინაჲცა დღე-ღამედ, და ნათელ-ბნელად. და სუფევდა მას შინა სოფლისა მპყრობელ იგი მთავარი, რომელი ქროდა ჰაერი-სა სულითა და შთაბნევდა ყოველთა სულთა პირისა მისისათა ქუეყანით და სირცხვილელული მიიღტვის ადგილსა ბნელისათა“ (ჭ. 101). ბიბლიური გააზრებით, ნათელი განსაზღვრავს ღვთის სამყაროს, როგორც სამყაროს სიკეთისას და ჭეშმარიტებისას, ჩრდილი კი სატანისეული გარემოს მახასიათებელია, როგორც ბოროტებისა და უღვთობის საუფლოსი. ამიტომ არის ქართლი — „ჩრდილოდ ქუეყანა“ — „დაბნელებული ცოდვითა და საგვც ცთომითა ეშმაკისათა“.

ზემოაღნიშნულ მხატვრულ-სიმბოლურ სახეთა გვერდით მირიანის „ნიგნის“ დასაწყისში ჩნდება კიდევ ერთი ბიბლიური სახე — „ცხოვარნი კლვადნი“. „ცხოვრის“ სიმბოლიკა, მჭიდროდ დაკავშირებული „მწყემსის“ სახე-სიმბოლოსთან, ძველი აღთქმიდან მოყოლებული გასდევს მთელ ბიბლიას და უმთავრესად ღვთისა და ადამიანთა ურთიერთდამოკიდებულების სიღრმისეული შინაარსის წარმოსაჩენად მოიხმობა. მიუხედავად იმისა, რომ უპირველესი მწყემსი – წინამძღოლი და მამა თავისი სამწყსოსი — არის იაჰვე, ეს სახე-სიმბოლო, ძირითადად მესიას, ქრისტეს, დაუკავშირდა, რომელიც, თავის მხრივ, უმანკო კრავიცაა, შეწირული კაცობრიობის ცოდვებისაგან გამოსახსნელად, და კეთილი მწყემსიც, რომელმაც „დადვა სული თჳსი ცხოვართათჳს“ (იოან. 10,11). ცხოვარი ადამის პირველცოდვის მტვრითველი, ზოგჯერ გულუბრყვილო, ზოგჯერ გზაბნეული, ხან კი წარწყმედილი ადამიანია, რომელიც მოკვდავია თავისი ხორციელი ბუნებით, მაგრამ სულიერი განწმენდის გზით, ჭეშმარიტი მწყემსის წინამძღოლობით შეუძლია, მარადიული სიცოცხლე მოიპოვოს. „ცხოვრის“ ამგვარი გააზრების გვერდით ბიბლიაში შემოდის „კლვადი ცხოვრის“ (დასაკლავის) სახე-სიმბოლოც, რომლის ყველაზე მეტყველი ხატი თავად იესო ქრისტეა. ფაქტობრივად, „კლვადი ცხოვარი“ ზვარაკია, მსხვერპლია, შეს-

ანირია. ფსალმუნთმეტყველი ღალადებს ღვთის მიმართ: „რამეთუ შენთვის მოვსწყდებით ჩვენ მარადლე, შევირაცენით ჩვენ ვითარცა ცხოვარნი კლვადნი“ (ფს. 43,22). დავით წინასწარმეტყველის ამ სიტყვებს რომაელთა მიმართ ეპისტოლეში მოიხმობს პავლე მოციქულიც (იხ. რომ. 8,36). მირიან მეფის „ნიგნში“ „ჩრდილოას ქვეყნის“ მკვიდრი ქართველები წარმოდგენილნი არიან, როგორც „ცხოვარნი კლვადნი“, ოღონდაც ისინი არ არიან ბიბლიური არქეტიპის შესატყვისი ზვარაკნი, თუმცა კი გვევლინებიან მსხვერპლად, შესანიშნავად „შეჩუენებულ კერპთათუს“. ბიბლიური სახე-სიმბოლოს ამგვარი ტრანსფორმირება კიდევ უფრო მეტ ტრაგიზმს სძენს მირიანის „ნიგნის“ შემდგომ კონტექსტს – წარმართული ქართლის მხატვრულ ხატს, რომელიც დამატებით მოხმობილი სახეებით შინაარსდება: „მამანი ჩუენნი აქა მოინინეს ვიდრე დღეთა ჩემთამდე. შეჭამნა შვილნი მათნი ცეცხლმან მსხუერპლად კერპთათუს და უბრალოდ ერი იგი ქუეყანისაჲ ამის, რომელნი შვილთა მათთა, ვითარცა კრავთა უმანკოთა შესწირვიდეს და თავსა აღებდეს მამანი ჩუენნი ძალით, რადთა სათნო ეყვენენ კერპთა, უფროჲს ხოლო ორთა მათ შეჩუენებულთა – არმაზს და ზადენს, რომელთა ქვანიცა დაუღპიან სისხლითა ჩუელთათა, და ღირს არიან მათნი იგი ასპოლვად ცეცხლითა უფლისამიერითა“ (ჭ. 158).

კერპთაყვანისმცემლობა კაცობრიობის მინიერი ცხოვრების მარად თანმხლები ცოდვაა, რადგან ის ჭეშმარიტი ღვთის ვერ დანახვის, ვერ შეცნობის, მისგან განდგომის შედეგია. მიუხედავად იმისა, რომ ისტორიის გარკვეულ ეტაპზე ის, როგორც რელიგია, დაიძლია, მაინც ხელახლა აღორძინდება სხვადასხვა ფორმით. როგორც კი ადამიანი წყვეტს დამბადებელი ღვთის მსახურებას, ხდება მონა სხვა უფალთა: ფულის, ღვინის, პატივმოყვარეობის და ა. შ. მაგრამ კერპთაყვანისმცემლობას, როგორც უსულო, ხელითქმნილ ღმერთთა თაყვანისცემასაც, ჰქონდა თავისი განვითარების ეტაპები. იყო დრო, როცა კერპებს ადამიანებს სწირავდნენ და დროც, როცა მათთვის ზვარაკად პირუტყვს კლავდნენ. როგორც ჩანს, ეს ეტაპები განვლო ქართულმა წარმართობამაც, რაც დასტურდება „ქართლის ცხოვრების“ მონაცემებით (იხ. მაგ., თხრობა რევ მართლის შესახებ (ქართლის ცხოვრება 1955: 58)). ვფიქრობთ, მირიანის ზეობის ჟამს ქართველები კერპთათვის ყრმათა შეწირვის სასტიკ ტრადიციას აღარ მისდევდნენ. ამის საფუძველს გვაძლევს „ქართლის მოქცევაში“ არმაზობის

დღესასწაულის აღწერა, მაგრამ მეფე თავის „ნიგში“ მაინც კერპთაყვანისმცემლობის ამ საშინელ რიტუალს გამოკვეთს, რითაც წარმოაჩენს არა მხოლოდ ტრაგიზმს აღნიშნული რელიგიისას, არამედ მის უსუსურობასაც. ღმერთი, რომელიც ითხოვს ყრმათა სიკვდილს, არ შეიძლება იყოს ღმერთი. ჭეშმარიტი ღმერთი, იაჰვე, რომელიც თავად არის ცხოვრება, აბრაამისგან მსხვერპლად ისაკის არმილებით კატეგორიულად და სამუდამოდ ამბობს უარს მისთვის ადამიანთა შეწირვაზე. მიუხედავად ამისა, ბიბლიური ხალხის ისტორია სავსეა კერპთათვის ზორვის სისხლიანი მაგალიტებით (იხ. ფს. 105,7; 105,34-37; VI მეფ. 17,17; II სჯ. 12,31 და სხვ.), როგორც ჩანს – ქართველთა ისტორიაც. ჩვენი აზრით, მირიანის „ნიგის“ ზემოთ მოხმობილ კონტექსტსაც ბიბლიურ წყაროთა გავლენა ეტყობა. სრულიად აშკარაა მსგავსება, ფრაზეოლოგიურ დონეზეც კი, დავითის ფსალმუნთან — „ჭაბუკნი მათნი შესჭამნა ცეცხლმან“ (ფს. 77,63) (მდრ.: „შეჭამნა შვილნი მათნი ცეცხლმან“ (ჭ. 158)).

კერპთათვის შეწირულ ყრმებს მირიანი „უმანკო კრავებს“ ადარებს, რაც, ასევე, ბიბლიური სახე-სიმბოლოა. ჯერ კიდევ ძველ აღთქმაში მტერთაგან დევნილი იერემია წინასწარმეტყველი თავს „უმანკო კრავს“ ადარებს: „მი ვითარცა კრავმან უმანკომან მოყვანებულმან დაკლვად, არა ვცან...“ (იერ. 11,19). ეს სახე შემდგომ მიესადაგა იესო ქრისტეს. პეტრე მოციქულის I ეპისტოლეში ვკითხულობთ: „უნყოფეთ, რამეთუ არა განხრწნადითა ვეცხლითა გინა ოქროფთა იჴსენით თქუენ ამაოფსა მისგან მამათა მოცემულისა სლვისა, არამედ პატიოსნითა სისხლითა, ვითარცა ტარიგისა უბინოსა და უმანკოსა, ქრისტესითა“ (I პეტ. 1,18-19). (იხ. აგრეთვე, ებრ. 9,12-14). ქრისტიანულ მწერლობაში ეს სახე-სიმბოლო ყველა უცოდველი მსხვერპლის არქეტიპად იქცა.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ სინურ ხელნაწერებში ზემოთ დამონებულნი პასაჟი ოდნავ გაუმართავია. როგორც ჩანს, აქ ტექსტი ნაკლულია ან ნაკლული დედნიდან მომდინარეობს და „კრავნი უმანკონი“ შესაბამის კონტექსტში საერთოდ არ იკითხება. მაგრამ საინტერესოა, რომ ამ მხატვრულ სახეს შატბერდულ რედაქციაში სხვა, ასევე ბიბლიური წარმოშობის, სახე ენაცვლება — „რომელნი შვილთა მათთა ვითარცა თივასა თიბდეს, მამანი ჩუენნი“ (შ. 158). ხორცი და, საერთოდ, ხორციელი ყოფა კაცისა, როგორც თივა, ჯერ კიდევ ძველ აღთქმაში წარ-

მოჩნდება და ამავე სიმბოლური მნიშვნელობით გადადის ახალ ალთქმაშიც (იხ. ეს. 40,68; ეს. 51,12; იერ. 9,22; I პეტ. 1,24).

ამგვარი, შეიძლება ითქვას, კანიბალური მსხვერპლშენიშვნის მიზეზად მირიანი ასახელებს მამათა ანუ წინაპართა ძალისხმევას, თავი მოეწონებინათ კერპებისთვის, განსაკუთრებით კი, ორისთვის — „შეჩვენებული“ არმაზისა და ზადენისთვის. „თავსა აღებდეს მამანი ჩუენნი ძლით, რათა სათნო ეყვენენ კერპთა, უფროდს ხოლო ორთა მათ შეჩვენებულთა – არმაზს და ზადენს, რომელთა ქვანიცა დაულპიან სისხლითა ჩჳლთათა“ (ქ. 158). „შეჩუენება“, სულხან-საბას განმარტებით, „ესე არს შჯულიერად აღმოფხვრა, გინა წარწყმედა, გინა განძება“ (ორბელიანი 1991: 297). ბუნებრივია, რომ გაქრისტიანებული მეფე ძველ კერპებს, რომელთაც ადრე თავადვე სცემდა თაყვანს, „შეჩუენებულად“ მოიხსენიებს. მისთვის ისინი სხვა აღმსარებლობის წარსულში დარჩნენ, შესაბამისად, აღმოფხვრილნი და „განძებულნი“, ანუ სჯულიერი ცხოვრებიდან განდევნილი არიან. მირიან მეფე მიიჩნევს, რომ მათნი, რომლებზეც ეს კერპები იდგნენ, „ღირს არიან... ასპოლვად ცეცხლითა უფლისამიერთა“ (ქ. 158).

რელიგიათა უმრავლესობაში მთებს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებათ. ისინი აღიქმება ადგილად, სადაც ზეცა მიწას ხვდება, სადაც ცხოვრობენ ღმერთები. იუდაიზმსა და ქრისტიანობასაც აქვს მთის განსაკუთრებულობის განცდა. აქ თავისი მნიშვნელობით გამოირჩევა კიდეც ზოგიერთი მთა, მაგრამ რაოდენ განსაკუთრებულ მოვლენებთანაც არ უნდა იყვნენ ისინი დაკავშირებულნი, მათი თაყვანისცემა და გაღმერთება დაუმკვებელია, ვინაიდან ღმერთი არს მათათა უწინარეს და სამარადისოდ (იხ. ფს. 89,2). ქართული წარმართობაც, ისევე როგორც საზოგადოდ ეს რელიგია, მთას იმ ღვთისჩენის ადგილად აღიქვამს, რომელიც მასზე მდგომ კერპშია განიფთებული. ამიტომაც მირიანი თავის „ნიგნში“ არმაზისა და ზადენის კერპთა საუფლო მთებს, როგორც ცოდვის ადგილს, უფლისმიერი ცეცხლით დაწვის ღირსად მიიჩნევს. ამგვარი სააზროვნო კონტექსტიც ბიბლიიდან უნდა მომდინარეობდეს. მოსეს გალობის ნაწყვეტი II სჯ. ნიგნში ასე იკითხება. „მათ მაშურეს მე არა ღმერთთა მათთა ზედა და კერპებითა მათითა განმამწარეს მე, ან მეცა ვაშურო მათ ნათესავსა მას ზედა შეურაცხსა და ნათესავითა მით უცები, განვკაფნე იგინი. რამეთუ ცეცხლი აღატყდა გულისწყრომისაგან ჩემისა, მთასწუვიდეს ჯოჯოხეთამდე ქუესკენლად. შეჭამოს

ქუეყანა ნაყოფითურთ თჳსით და შუნუნეს საფუძველნი მათანი“ (II სჯ. 32,21-22).

ცეცხლი ბიბლიაში ორმაგი დატვირთვის სიმბოლოა. ერთი მხრივ, ის არის თეოფანიის, ღვთისჩენის ნიშანი, ხოლო მეორე მხრივ – ნიშანი ღვთის რისხვისა და ამ გზით – განწმენდისაც. ღვთის მიერ ცეცხლის აღგზნება, როგორც მისი შეურიგებლობა ცოდვასთან, როგორც შემცოდეთა დასჯის საშუალება, ძველი აღთქმიდან მომდინარე ტრადიციაა (მაგ. იხ. იერ. 21,22; ეს 30,33).

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ზემოთ მითითებულ ეპიზოდშიც მათაა შემწველი ცეცხლი უფლის რისხვად უნდა გაშინაარსდეს. ამავე დროს, ეს ცეცხლი არა მათაა განადგურების, არამედ მათი და წარსულში მათზე კერპთა თაყვანსაცემად ამსვლელი ერის განწმენდის ნიშანიც უნდა იყოს. ამის კვალობაზე წარმართული ქართლის სურათს მირიანის „ნიგნში“ მის მკვიდრთა სულიერ ფერისცვალებაზე მითითება ცვლის. მართალია, ეს ეპიზოდი წმ. ნინოს სახეს წარმოაჩენს, მაგრამ არა ზოგად კონტექსტში, არამედ იმის გააზრების ფონზე, თუ ვინ იყო ნინო ქართლისთვის ნათლისღებამდე და ვინ გახდა ნათლისღების შემდეგ: „ხოლო ოდეს მოიწია ჟამი და მოვიდა ნეტარი ესე დედაკაცი, მოციქული და მახარებელი ძისა ღმრთისაჲ, წმიდაჲ ნინო, პირველ ვითარცა ტყუე, ვითარცა უცხოჲ და ვითარცა მწირი, ვითარცა შეუნევენელი, ვითარცა უსმი და უტყვი, რომელიცა აწ მექმნა ჩუენ ტყუე იგი დედოფალ, უცხოჲ იგი — დედა, შეუნევენელი — შესავედრებელ ყოველთა, და უტყჳ იგი — ქადაგ ძლიერ და მეცნიერ დაფარულთა ჩემთა გულის სიტყუათა“ (შ. 158).

შატბერდულ რედაქციაში მირიანის „ნიგნის“ ეს ეპიზოდი კვლავ ჟამზე მითითებით იწყება. ამჯერადაც „ჟამი“ ქართველთა სულიერ გადარჩენას უკავშირდება, ვინაიდან „მოვიდა ნეტარი ესე დედაკაცი, მოციქული და მახარებელი ძისა ღმრთისაჲ“. მოციქულად და მახარებლად იხსენიება ნინო ელენე დედოფლის წერილშიც, სადაც ის დედოფლადაც იწოდება: „მისცა ნიგნი იგი ჰელენე დედოფლისა მოწერილი, რომელი მოეწერა ნინოსა, დედოფლობით და მოციქულად და მახარებლად შეემკო“ (შ. 90).

დედოფლად არის მოხსენიებული ნინო მირიანის „ნიგნშიც“, ოღონდაც აქ მისი მხატვრული ხატი გაცილებით მეტი სახე-სიმბოლოთი არის მოწოდებული. თავდაპირველად ნინო ქართლში მოდის, როგორც ტყვე, უცხო, მწირი, შეუნევენელი, უსმი და უტყვი და ხდება დედოფალი, დედა, შესავედრებელი ყოველთა,

ძლიერი ქადაგი და მეცნიერი მეფის დაფარულ გულისსიტყვათა. იმას, რომ **წმ. ნინოს სახე ამ კონტექსტში სიმბოლოთა ანტინომიური** წყვილებით ხასიათდება, არაერთმა მკვლევარმა მიაქცია ყურადღება. **ფაქტია, თითოეული ეს წყვილი სიმბოლური შინაარსის შემცველია და განსაკუთრებული სათქმელის გამოხატვას ემსახურება. ამასთან, წყვილის პირველი წევრი აღქმის განვლილ ეტაპს ასახავს, მეორე კი – ამჟამინდელსა და სამომავლოს; ანუ მნიშვნელობა ენიჭება არა იმას, თუ ვინ იყო ნინო და ვინ არის იგი თავისთავად, არამედ იმას, თუ ვინ იყო ნინო ქართველთათვის** წარმართულ წარსულში და ვინ არის იგი ქრისტიანულ ანმყოში, შესაბამისად – იქნება მომავალშიც.

აღნიშნულ **სიმბოლურ სახეთაგან, უპირველესად, მკვლევართა ყურადღება მიიქცია ანტინომიურმა წყვილმა „ტყვე“ და „დედოფალი“.** ზოგიერთ მეცნიერს, მიუხედავად იმისა, რომ არც „ნინოს ცხოვრების“ ტექსტი და არც უცხოური წყაროები ამის შესახებ კონკრეტულ ცნობას არ გვანვდიან, ნინოს „ტყვეობა“ მაინც ისტორიულ რეალობად მიაჩნია (კეკელიძე 1957: 286-287), ზოგი არ გამორიცხავს ნინოს ამა თუ იმ აზრით „ტყვეობის“ ფაქტს, მაგრამ არც ამ სახის სიმბოლურ შინაარსში შეაქვს ეჭვი (სირაძე 1997: 104-105; პატარიძე 1989: 158; პატარიძე 1993: 23), სხვებს კი მიაჩნიათ, რომ „ტყვე“ აღნიშნულ კონტექსტში წმინდა ქრისტოლოგიურ-სიმბოლური დატვირთვის მატარებელია (ნარსიძე 1985: 158; კიკნაძე 1982: 105; კიკნაძე 1985ბ: 269).

მიუხედავად იმისა, რომ კატეგორიულად ვერც ჩვენ გამოვრიცხავთ ნინოს „ტყვედ“ მოხსენიების რაიმე კონკრეტულ საფუძველს, თუმცაღა ეს არც ერთ წყაროში არ ჩანს, მაინც მიგვაჩნია, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ტექსტში „ტყვე“ ქრისტოლოგიური შინაარსის სიმბოლური სახეა. სხვა მხრივ, ყოვლად გაუგებარი იქნება მისი ანტინომიური შესატყვისი — „დედოფალი“, რომელიც არ არის **სოციალური ტერმინი, ვინაიდან ნინო აქ დედოფლად** იწოდება მხოლოდ ქართლის წინაშე მისი დამსახურების გამო. გ. ნარსიძე ამ ტერმინს განმარტავს, როგორც „დომინუს“, „დომინა“ სიტყვის თარგმანს (ნარსიძე 1985: 158). ის, სამეცნიერო ლიტერატურის მიხედვით, იხმარებოდა ადრექრისტიანულ ხანებში ტერმინ „წმინდანის“ („სანკტუს“) კანონიზაციამდე (პატარიძე 1989: 159). რ. სირაძე ფიქრობს, რომ „ნინოსთვის ამ ატრიბუტს შეიძლება თანხლებოდა ძველი შინაარსიც, ცხადია, ქრისტიანული გადააზრებით: „დედა-უფალი“ მანამდე ნიშნავ-

და ქალ-ღმერთს. ეს სიტყვა იმთავითვე გამოუყენებია ქრისტიანობას. „დედუფალია“ მარიამ ღვთისმშობელი, იგი სულიერი „დედუფალია“... წმ. ნინოს მიმართ „დედოფლობა“ ღვთისმშობლისადმი ანალოგიითაც შეიძლება თქმულიყო“ (სირაძე 1997: 103-105).

ვფიქრობთ, ნინოს, როგორც „დედოფლის“ მხატვრულ-სიმბოლურ სახეში მთავარი და განმსაზღვრელი სწორედ ღვთისმშობლის ბიბლიური გააზრება უნდა იყოს. საინტერესოა, რომ ღვთისმშობლის სახელი „მარიამიც“ სემანტიკურად სწორედ დედოფლის გაგებას შეიცავს: „...Мария, это имя, которое носила когда-то и сестра Моисея..., было широко распространено в эпоху Христа. На тогдашнем арамейском языке оно означало, вероятно, «княгиня», «госпожа» (ლექსიკონი 1998: 543).

მარიამ ღვთისმშობელი არ არის ბიბლიური ისტორიის რიგითი მონაწილე. ის განკაცებული უფლის ფიზიოლოგიური დედაა და, ამდენად, ქრისტეს შობით შესაძლებელს ხდის გამოხსნის საკრალური შინაარსის განხორციელებას. ამ თვალსაზრისით, წმ. ნინოც ქართლისთვის ღვთისმშობლის ნაცვალია. ის, როგორც თავის გულში მატარებელი ჭეშმარიტი ღვთის სიტყვისა, აზიარებს მასთან წარმართ ქართველობას და ამით შესაძლებელს ხდის მათ სულიერ გამოხსნას. წმ. ნინოს მხატვრული სახის მიმართებისათვის მარიამ ღვთისმშობელთან საინტერესოა ერთი სახარებისეული დეტალიც. ჯვარცმულმა „იესო ვითარცა იხილა დედა თუცი და მონაფე იგი, რომელი უყუარდა, წინაშე მდგომარენი, ჰრქუა დედასა თუსსა: დედაკაცო, აჰა ძე შენი!“ და მერმე მონაფესა მას ჰრქუა: „აჰა, დედა შენი!“ და მიერთგან წარიყვანა იგი მონაფემან მან თუსთა თანა“ (იოან. 19,26-27). ამ ეპიზოდის შესახებ საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში შენიშნულია: „Иисус призывает Её к новому материнству, которое и станет отныне её назначением в народе Божиим“ (ლექსიკონი 1998: 547). როგორც ჩანს, ამის კვალობაზე უნდა გაცნობიერდეს ქართველთათვის „დედად“ ქცევა წმ. ნინოსიც, რომელიც, თავის მხრივ, მათ ხდის უფლის ერად. „მოქცევა ქართლისაჲს“ შატბერდულ ნუსხაში ანტინომიურ წყვილთა შორის არის „უცხო — დედა“. არც ჭელიშურ და არც სინურ ნუსხებში ამგვარი წყვილი არ არის, თუმცაღა სამივე რედაქციაში მირიანი უწოდებს ნინოს „დედას“ შემდეგ კონტექსტში: „შევჰვედრო სული ჩემი დედასა ჩემსა წმიდასა ნინოს“ (ჭ. 160, ს. 56). ჭელიშურ ტექსტში იკითხება კიდევ

ერთი ფრაზა, რომელშიც ნინო ქართველთა დედად იხსენიება: „ობოლ ვიქმენით დედისა განმანათლებელისა ჩუენისაგან“ (ჭ. 161). ნინოს „დედობას“ რ. სირაძე უკავშირებს იმ ფაქტსაც, რომ „მასში“ განსაკუთრებულად გაძლიერებულია ერთი მომენტი – ნინო **ემსგავსება „ადგილის დედას“ (სირაძე 1997: 106), თუმცა** ლა მიიჩნევს, რომ „ნმ. ნინო იყო „დედა“ ქართლის მკვიდრთა... მათი სულიერი დედა... ალბათ, ძირითადად ესეც ღვთისმშობლის ანალოგიიდან მომდინარეობს“ (სირაძე 1997: 106).

ნინოს ქართველთა „დედად“ მოხსენიებასთან დაკავშირებით, არის, ჩვენი აზრით, კიდევ ერთი საინტერესო ნიუანსიც. ნმ. ნინო მოციქულთა სწორია. მას ქართლში სწორედ მოციქულებრივი მისია აკისრია. პავლეს ეპისტოლეებში მოციქულთა ღვანლი და შრომა **შვილთა მიმართ დედობრივ მზრუნველობასთან არის შე-** დარებული: „და ესალა ჰელ-გუენიფების, და თუმცა რამე-გიმძიმეთ, ვითარცა ქრისტეს მოციქულთა, არამედ ვიქმენით ჩუენ მშუდ და მყუდრო თქუენ შორის, ვითარცა მზრდელი რაჲჰფუფუნებს თჳსთა შვილთა“ (1 თეს. 2,7). უფრო მეტიც, პავლე, როგორც მოციქული, სხვათა მოქცევას ჭეშმარიტების გზაზე ადარებს დედის მიერ შვილთა შობას ტანჯვითა და ტკივილით, რომელიც მსწრაფლ ქრება ჩვილის დაბადებით მონიჭებული ბედნიერების ნყალობით: „შვილნო ჩემნო, რომელთათჳს კუალად მელმის, ვიდრემდე გამოიხატოს ქრისტე თქუენ შორის“ (გალ. 4,19). ამდენად, პავლე მოციქულის მიხედვით, მოციქულებრივი მისია დედობრივ ინსტინქტებს ეფუძნება. ვფიქრობთ, ნინოს სახე ამის კვალობაზეც შეიძლება გაცნობიერდეს, როგორც „დედა“.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, „მირიანის წიგნის“ მითითებულ ეპიზოდში „დედის“ ანტინომიური მენყვილე „უცხოა“. ამ ანტინომიის გაგება სემანტიკურ დონეზე სრულიად ბუნებრივად მოჩანს. „უცხოს“ უპირისპირდება ადამიანისთვის ყველაზე ახლობლის — „დედის“ — ცნება. ჩვენი აზრით, „უცხო“ სიმბოლური მნიშვნელობითაც არ არის განსაკუთრებულად რთული სახე. ამ შემთხვევაში მთელი დატვირთვა სწორედ ანტინომიურობაზე მოდის და არა საკუთრივ „უცხოს“ გაგებაზე. სამეცნიერო ლიტერატურაში არის მცდელობა, ნინოს „უცხოობა“ მირიანის „წიგნის“ ტექსტში დაუკავშირდეს ნეტარი ავგუსტინეს მოძღვრებას ორი ქალაქის შესახებ (პატარიძე 1989: 158). ვფიქრობთ, ასეთ შემთხვევაში გაუგებარი ხდება „უცხო-დედა“ ანტინომიის შინაარსი. მირიანის „წიგნის“ მიხედვით ხომ ქართლში „ვითარცა უცხოა“

მოსული ნინო მის მოსახლეობას ექმნა „დედად“. ჩვენი აზრით, „უცხო“ მითითებულ ეპიზოდში უნდა ნიშნავდეს სხვა ქვეყნიდან მოსულს ან ეროვნებითა თუ სარწმუნოებით უცხოს. სწორედ ამ მნიშვნელობით არის ეს ტერმინი ძირითადად დადასტურებული ქართული ლიტერატურის ძეგლებში (მაგ.: „აბოს წამებაში“) და თავად „ნინოს ცხოვრებაშიც“. **ნმ. ნინო ჰყვება, რომ მან, ქართლში მოსულმა, იხილა „ერი უცხოა უცხოთა ღმერთთა მსახური, ცეცხლსა და ქვათა და ძელთა თაყუანის-სცემდეს“** (შ. 117).

როგორც ჩანს, „უცხო“ ამგვარ გაგებასთან უნდა იდგეს ახლოს „მწირიც“, რომელიც, როგორც ერთგვარი სინონიმი „უცხო-სი“ ანტინომიურ წყვილში აღარ ჩანს. სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებითაც, „მწირი (7,6 საქმე) ესე არს უცხო ვინმე უცხოთა ადგილთა იყოფებოდეს და გამოიზარდებოდეს, ვინა სულსა ზრდიდეს და წმიდათა ადგილსა მოილოცევდეს (ლუკა 24,18)“ (ორბელიანი 1991: 546). ბუნებრივია, წარმართულ ქართლში ნინო **ნმ. ადგილებს ვერ მოილოცავდა, ამიტომ მირიანის „წიგნის“ „მწირი“ ამ სიტყვის საბასეული განმარტების პირველი მნიშვნელობით უნდა გავიგოთ. უცხო და მწირი, სხვა ქვეყანაში მოსული, მით უმეტეს სხვა აღმსარებლობის ხალხში მოხვედრილი, გარკვეულწილად, მარტოა და ამდენად – შეუწევნელიც. ამავე დროს, შეუწევნელობა შეიძლება უპატიობასაც ნიშნავდეს. „შენვენა – მოკმარება (+გინა პატივი) (ორბელიანი 1993: 297). ვფიქრობთ, ანტინომიურ წყვილში „შეუწევნელი — შესავედრებელ ყოველთა“ ეს სიტყვა ამ უკანასკნელ მნიშვნელობასაც უნდა მოიცავდეს, ვინაიდან **ნმ. ნინო, რომელსაც არ მიაგეს ჯეროვანი პატივი თავდაპირველად, თავის ქადაგებათა ძალით შემდეგ იქცა შესავედრებლად ქართლის მოსახლეობისათვის, რომელიც მან ნათლისღებით სულიერ ნათელს აზიარა. სწორედ მისი სიძლიერე, როგორც ქადაგისა, გამოკვეთილია შემდგომ ანტინომიურ წყვილში: „უტყვი იგი – ქადაგ ძლიერ“.** თავდაპირველად ნინო ცხადდება „უსმად და უტყვად“. ერთი მხრივ, მისი „უსმობა და უტყვობა“ შეიძლება მისი უცხოობის შედეგად გაცნობიერდეს. როდესაც ჩვენებით მოსული კაცი **ნმ. ნინოს „დაბეჭდულ წიგნს“** მისცემს მცხეთაში წარმართი მეფისთვის მისართმევად, ის **ინყებს ტირილსა და ვედრებას ღვთისადმი: „უფალო, დედაკაცი ვარ უცხოა და უმეცარი, ვითარ მივიდე მე, არცა ენაჲ ვიცი, თუ რაჲ ვთქვა უცხოთა ნათესავთა თანა“** (ჭ. 116). მაგრამ, მეორე მხრივ, ის ფაქტი, რომ „უტყვი და უსმი“ ნინო, ენის უცოდინარი**

და შეიძლება არამჭევრმეტყველიც, ძლიერი ქადაგი ხდება, სიმბოლური გააზრებით ბიბლიურ წყაროებს უნდა ეფუძნებოდეს (გავისხენოთ, თუნდაც, „ხმანულილი“ და „ენამძიმე“ მოსე (გამ. 4,11-12; II სჯ. 18,18); ან იერემია წინასწარმეტყველის ისტორია (იერ. 1,9)). თავად უფალი მეტყველებს მოციქულთა პირითაც. იესო ქრისტე ეუბნება მონაფეებს: „...არა თქვენ ხართ მეტყუენი, არამედ სული წმიდაა“ (მარკ. 13,10-11). ნინოც ქართველთათვის მოციქულთა სწორია. მისი პირით უფალი მეტყველებს. სწორედ ეს გარემოება აქცევს ნინოს, „უტყვსა და უსმს“, ძლიერ ქადაგად.

გარდა იმისა, რომ მირიანი თავის „ნიგნში“ წმ. ნინოს ქრისტიანობის ძლიერ მქადაგებლად სახავს, თავის პირად სულიერ მოძღვრებად წარმოგვიდგენს. „მეცნიერ დაფარულთა ჩემთა გულისსიტიყუათა“ (შ. 158), — ასე უწოდებს ქართლის მეფე განმანათლებელს. მხილება ცოდვის წარმომჩენია, გაცხადებული ცოდვა კი ჯერ მის გააზრებას, ხოლო შემდეგ მონანიებას იწვევს. და აი, ჭეშმარიტი ღვთის ძალითა და ნინოს სულიერი თანადგომით მირიანი მკაფიოდ აცნობიერებს საკუთარ განვლილ გზასაც და ნათელმოსილ ანმყოსაც. ამიტომაც წერს: „ამან წმიდამან აღანთო გულსა ჩემსა სანთელი ნათლისაჲ და შუვა ღამესა ოდენ მეჩუენა მე მზს ბრწყინვალს, ქრისტე ღმერთი ჩუენი, რომლისა ნათელი მისი არა მოაკლდეს უკუნისამდე და მექმნა ჩუენ მოძღუარ და შემერთნა ჩუენ ერსა ქრისტესსა ნათლის-ღებითა წმიდისა და პატიოსნისა ძელისა თავყანისცემითა და მომცა ჩუენ შჯული ახალი ცხორებისაჲ და სიხარულისაჲ და ღირს-მყვნა გემოდს-ხილვად საიდუმლოთა უხრწნელთა ზეცისათა“ (შ. 158). მირიანის „ნიგნის“ ეს პასაჟი უაღრესად შთამბეჭდავია ესთეტიკური თვალსაზრისით, მაგრამ ესთეტიკურობა შუა საუკუნეების ქრისტიანულ ხელოვნებაში არ არის თვითკმარი ღირებულება. ესთეტიკური არის ის, რაც ეთიკურია, ეთიკურს კი რელიგიური ცნობიერება განსაზღვრავს. შესაბამისად, მხატვრული სახეც თავისი წარმოშობით უმთავრესად ბიბლიურია, თუმცა, არაიშვიათად ნიჭიერი ავტორის შემოქმედებითი აზროვნების დალიც ატყვია. წმ. ნინომო „აღანთო გულსა ჩემსა სანთელი ნათლისაჲ“, — ამბობს მირიან მეფე. გულში ანთებული სანთელი, როგორც ღვთის თანადასწრების ან ღმერთთან თანაარსებობის, ღვთის სიტყვის გულში დამკვიდრების ნიშანი ჯერ კიდევ ძველი აღთქმიდან მომდინარეობს და სახეობრივ მნიშვნელობას ინარჩუნებს

მოციქულთა ეპისტოლურ მემკვიდრეობაშიც: „რამეთუ ღმერთმან, რომელმან თქუა ბნელისაგან ნათელი გამობრწყინვებად, რომელმან გამოაბრწყინვა გულთა შინა ჩუენთა განსანათლებლად მეცნიერებისა დიდებისა ღმრთისა წინაშე პირსა იესუ ქრისტესსა“ (II კორ. 4,6) (იხ. აგრეთვე, II პეტ. 1,19). ამგვარი სახეობრივი დატვირთვით ფუნქციონირებს „გულში ანთებული სანთელი“ მირიანის „ნიგნშიც“, სადაც პარალელურად შემოტანილია მეორე, სინონიმური მნიშვნელობის, სახე-სიმბოლო — „შუალამის მზე“: „შუვა ღამესა ოდენ მეჩუენა მე მზე ბრწყინვალე, ქრისტე ღმერთი ჩუენი რომლისა ნათელი მისი არა მოაკლდეს უკუნისამდე“ (შ. 158) (ქელიშური ვარიანტი ამატებს: „მზე იგი სიმართლისაჲ, ბრწყინვალედ“).

მირიანის „ნიგნის“ ამ ეპიზოდს რ. სირაძე აკავშირებს „ნინოს ცხოვრების“ წინარე თხრობასთან, კერძოდ, მზის დაბნელების ეპიზოდთან თხოთის მთაზე. (სირაძე 1997: 95). თავისთავად, მირიანის „ნიგნში“, ფაქტობრივად, ტექსტშივე დაკონკრეტებულია ზემოაღნიშნული სიმბოლოს საკრალური შინაარსი — „მზე ბრწყინვალე“ ანუ „მზე სიმართლისა“ არის ქრისტე ღმერთი. ჯერ კიდევ ძველ აღთქმაში მოსწავებულისა იესოს მოსვლა, როგორც ნათლისა წარმართთა შორის: „ერმან მავალმან ბნელსა შინა იხილე ნათელი დიდი, დამკვიდრებულნო სოფელსა შინა და აჩრდილთა სიკვდილისათა, ნათელი გაბრწყინდა თქუენ ზედა“ (ეს. 9,20); (იხ. აგრ., ეს. 58,10). იოანეს სახარებაში თავად იესო ამბობს: „მე ვარ ნათელი სოფლისაჲ, რომელი შემომიდგეს მე, არა ვიდოდის ბნელსა, არამედ აქუნდეს ნათელი ცხოვრებისაჲ“ (იოან. 8, 12), ხოლო ლუკა მახარებელი ამ ნათელს სწორედ ამომავალ მზედ სახავს: „მონყალებითა წყალობისა ღმრთისა ჩუენისაჲთა, რომელთა მიერ მომხედნა ჩუენ აღმოსავალმან მალლით გამოჩინებად მათ ზედა, რომელნი სხენან ბნელსა შინა და აჩრდილთა სიკუდილისათა, და წარმართებად ფერკთა ჩუენთა გზასა მშვიდობისასა“ (ლუკ. 1,78-79). იესო, როგორც მზე, დღედ აქცევს ღამეს, დანაშაულის, შიშისა და ცოდვის დროს. „ღამე იგი განგუემორა და დღე შემოგუეახლა, განვიშორნეთ უკუე საქმენი ბნელისანი და შევიმოსოთ საჭურველი ნათლისაჲ“, — მოძღვრავს რომაელებს პავლე მოციქული (რომ. 13,12). მირიანისთვისაც უკან დარჩა „საქმენი ბნელისანი“, წარმართული წარსული, და, „ნათლის საჭურველშემოსილი“, წმ. ნინოს მოძღვრების ძალით ქართველობასთან ერთად თავს „ქრისტეს ერთან თანაშერთუ-

ლად“ გრძნობს.

ძველი აღთქმის მიხედვით, უფალმა სხვა ერთა შორის ისრაელი გამოარჩია. ის იყო „წმინდა უფლისა... დასაბამი ნაშრომთა მისთა“ (იერ. 2-3), მისი „სამწყსო“ (ფს. 94,7), „ვენახი“ (ეს. 5,1), „ძე მისი პირმო“ (გამ. 4,22). მაგრამ ისრაელი მრავალგზის ასცდა ჭეშმარიტ გზას და სცოდა, რის გამოც დაისაჯა კიდევ. ახალი აღთქმით, უფალი მიზნად ისახავს თავისი რჩეული ერის სულიერ გარდასახვას. იგი განწმენდს მას ცოდვილთაგან და, ამასთანავე, თავისი ჩანაფიქრის არეალში მოაქცევს წარმართ ერებსაც, რომლებიც მას უერთდებიან რწმენით. ამგვარად ჩამოყალიბებული ახალი ერი არის ის ერი, რომლის ცოდვებიც თავისი სისხლით გამოისყიდა იესომ. ამდენად, ის არის უკვე იესო ქრისტეს ერი: „რომელმან-იგი მისცა თავი თვისი ჩუენთვის, რათა მიჰსენეს ჩუენ ყოვლისაგან უსჯულოებისა და განწმინდნეს თავისა თვისისა ერად მოგებულად, მობაძავად კეთილთა საქმეთა“ (ტიტ. 2,14). ეს არის ერი, რომელიც უნდა გამოვიდეს ბაბილონიდან — ბოროტების ქალაქიდან (გამოცხ. 18,4) და შეიკრიბოს იერუსალიმში — ღვთის სამკვიდრებელ ქალაქში (გამოცხ. 21,2-3). ეს ზეციური იერუსალიმიც, ახალი იერუსალიმი, რომლის მოქალაქეც ხდება ერი ქრისტესი. ეს არის „ახალი ცა და ახალი ქვეყანა“ (გამოცხ. 21,1), რომელშიც იწყება „ახალი ცხოვრება“. ამიტომაც მას შემდეგ, რაც მირიანის „ნიგნში“ საუბარია ნინოს საშუალებით ქართველობის თანაშერთვაზე ქრისტეს ერთან, ტექსტში შემოდის ახალი მხატვრულ-სიმბოლური სახე, შესატყვისი ჩვენი, როგორც ქრისტეს ერის, ესქატოლოგიური მომავლისა. ნინომო, ამბობს მირიან მეფე, „მომცა ჩუენ შჯული ახალი ცხოვრებისა და სიხარულისა და ღირს მყვნა გემოისხილვად საიდუმლოთა უხსრწნელთა ზეცისათა“ (შ. 158). „ახალი ცხოვრების“ რჯული ანუ ქრისტიანობა არის, ამავე დროს, სჯული სიხარულისა. იესო ქრისტეს თავისი დაბადებით, ცხოვრებითა და ჯვარცმით ნუთისოფელში მოაქვს სულიერი სიხარული მორწმუნეთათვის, რომელიც მათ მარადიულ სიხარულად გადაექცევათ ისტორიის დასასრულს, „ახალ ცხოვრებაში“ — „ვიხარებდეთ და ვიშუებდით და მივსცეთ მას დიდებად, რამეთუ მოვიდა ქორწილი კრავისა და ცოლმან მისმან განმზადა თავი თვისი“ (გამოცხ. 19,7). ერი ქრისტესი, როგორც სასძლო, ამ ქორწილით სამუდამოდ უკავშირდება კრავს, სასძლოს, მის სიყვარულსა და ცხოვრებას. სწორედ ეს არის ზეცის უხრწნელი საიდუმლო, რომლის „გემოისხილვის ღირსი“

გახდა ქართველობა ნინოს მიერ მისი მოქცევის შემდეგ.

მირიანის „ნიგნის“ ზემოთ განხილულ ღრმად ემოციურ ნა-
ნილს მოსდევს თხრობა ცხოველი სვეტის დაფუძნების, ქვემო
ეკლესიის აგების, საჯვრე ხის მოჭრის, მისგან სამი ჯვრის
შემზადებისა და მათი აღმართვის, ნინოს „მაყვალთა ზედა“
ზემო ეკლესიის აღშენების, წმ. ნინოს გარდაცვალების, მისი
დაკრძალვისა და ბოდში, „ფრიად დიდი“ ეკლესიის აღშენება-
შემკობის შესახებ. ტექსტის ამ მონაკვეთს თითქოსდა ყველაზე
მეტად აქვს ამბის გადმოცემის სახე, თუმცა ეს თხრობაც მხატ-
ვრულ-სახეობრივი ნიუანსებით არის გამდიდრებული, რაც სუ-
ლიერად აშინაარსებს მირიანის ქრისტიანულ ღვაწლს. ამ თვალ-
საზრისით საინტერესოა ზემო ეკლესიის აღშენების მირიანი-
სეული აღქმა: „და აღვაშენე, ეკლესიამ მაყულოვანსა მას შინა
ნინოისსა, და ვქმენ მას შინა საქმწ, ქმნული უჩინოა და ცხადი,
დიდება მაყულოვანთა მათ“ (შ. 159). ამ ეპიზოდს ყურადღება მი-
აქცია ე. ჭელიძემ და წინააღმდეგ გ. ჩუბინაშვილის გეომეტრიუ-
ლი ინტერპრეტაციისა, მისი სახისმეტყველებითი გააზრება
შემოგვთავაზა. მკვლევრის დაკვირვებით, ფრაზა „ქმნული უჩი-
ნოა“ გულისხმობს „საქმედ ქცეულ“ განივთებულ უხილავ ძალას
ანუ ეკლესიას, რომელიც განასახიერებს, ამავე დროს, ნივთიერ
სამყაროსაც, ხილულ ანუ ცხად სინამდვილეს, არის სიმბოლო
მთელი ხილული ქვეყნისა...“ (ჭელიძე 1985: 106).

სახისმეტყველებით არის გასააზრებელი მირიანის თხრობა
„ქუემო ეკლესიის“ შესახებაც: „და აღვაშენე ზემო ეკლესიამ თა-
ვისა ჩემისათჳს ქვითა და ერისა სიმრავლითა, რამეთუ ქუემოსა
ეკლესიასა ერქუა „წმიდაა წმიდათა“ და ყოლადვე ვერ ვიკად-
რებდი კართა მისთა განხუმად თუნიერ მღდელთასა, რომელნი
გალობედ მას შინა, რამეთუ შიში დიდი დაცემულ იყო ყოველსა
ზედა კაცსა სუეტისა მისგან ცხოველისა და ახედვიდა ყოველი
კაცი სუეტსა მას ვითარცა ძალსა ღმრთისასა. და მიხედვადცა
ვერ ეძლო კაცთა სართულსა მისსა, რომელსა თუთ ვხედავთ, და
ვერ ვიკადრე წინაშე მისსა აღმოკუეთად მიწა სამარედ ჩემდა,
რაათამცა დავსხენ კორცნი ჩემნი მის წინაშე, რამეთუ მეშინო-
და მისგან ცოდვისა ოდენ მოქმედსა. და შევიმზადე ზემოდ საფ-
ლავი ჩემი, რაათა თუალსა მისსა მივჰრიდო და წყალობასა მის-
სა მივემთხუო აღდგომასა“ (შ. 160). იმას, რომ სვეტიცხოვლის
ტაძარს, ანუ „ქუემო ეკლესიას“, მირიანის თქმით, ერქვა „წმი-
დაა წმიდათა“, მკვლევრებმა დიდი ხანია მიაქციეს ყურადღება.

და ეს სახელწოდება ძველ იერუსალიმთან, მოსეს კარავთან და სოლომონის ტაძრის „დაბირთან“, როგორც ღვთის გამოცხადების ადგილთან, დააკავშირეს (იხ. მგალობლიშვილი 1991: 179; სირაძე 1997: 90). ამასთანავე, „წმიდაა წმიდათა“ ქრისტიანულ ტაძრებში საკურთხეველს ეწოდება. მაგრამ ის, რომ მირიანის „ნიგნში“ ამ სახელით მოიხსენიება მთელი ტაძარი, „განსაკუთრებული, თუმცა... არაუნიკალური მოვლენაა ქრისტიანულ სამყაროში“ (კიკნაძე 1985: 61), რის დამადასტურებელი არაერთი მაგალითი არსებობს. როგორც ჩანს, ასეთი სახელწოდება — „წმიდაა წმიდათა“ — ტაძარს ენიჭება მისი განსაკუთრებული მდებარეობის ან მასში განსაკუთრებული სინმინდეების არსებობის გამო. ზ. კიკნაძის თქმით, „მცხეთაში არსებული ეკლესიის „წმიდათა წმიდად“ გამოცხადება განპირობებული იყო მასში იმ სვეტის არსებობით, რომელიც იმთავითვე სინმინდედ იქნა შერაცხილი. „სუეტი იგი ცხოველი“ არის პირველი ეროვნული ქრისტიანული სინმინდე“ (კიკნაძე 1985 : 60-61).

ამავე დროს, ნიშანდობლივია, რომ „ცხოველი სვეტი“ თავისთავად ეფუძნება ადგილს, სადაც დაფლულია უფლის კვართი. ამდენად, ეს ორი უდიდესი სინმინდე აქ თანაარსებობს, რომელთაგან ერთი – კვართი, „ძე კაცისას“ ჯვარცმამდელი სამოსი – საკუთრივ ქრისტიანობის სიმბოლოა, ხოლო „ცხოველი სვეტი“, როგორც ცეცხლოვანი სვეტი, — ჯერ კიდევ ძველი აღთქმიდან მომდინარე სახე უფლისა. ეგვიპტიდან გამოყვანილ ისრაელს ღმერთი ღამით უძღვის ცეცხლის სვეტის სახით (გამ. 13,21). ცეცხლის სვეტის სახით ჩამოდის ზეციდან მიწაზე მცხეთის სვეტი-ცხოველიც (ჭ. 141). ის ღვთის ძალად განიცდება — „ახედვიდა ყოველი კაცი სუეტსა მას ვითარცა ძალსა ღმრთისასა“ (შ. 160). ამიტომ როგორც მოსეს, რომელმაც „გარე-მიიქცია პირი მისი“ ცეცხლმოდებული და შეუწველი მაყვლისაგან, „რამეთუ ეშინოდა მიხედვად წინაშე ღმრთისა“ (გამ. 3,6), იმჟამინდელ ქართლშიც „მიხედვადცა ვერ ეძლო კაცსა სართულსა მისსა“ (შ. 160).

იქ, სადაც მირიან მეფე საუბრობს „ქუემო ეკლესიაზე“, გვამცნობს, აგრეთვე, რომ ვერავინ იკადრებდა ამ ტაძარში შესვლას კვირა დღის გარდა, „რამეთუ შიში დიდი დაცემულ იყო ყოველსა ზედა კაცსა სუეტისა მისგან ცხოველისა“ (შ. 160). სამეცნიერო ლიტერატურაში გარკვეულია, რომ მრევლის შეკრება სვეტი-ცხოველის ტაძარში მხოლოდ კვირაობით არა იმის შედეგია, რომ

ახალი რელიგიის შიში აბრკოლებდა მოსახლეობის ეკლესიაში შესვლას, როგორც ვარაუდობდა ზოგი ხელოვნებათმცოდნე (გ. ჩუბინაშვილი, ვ. ბერიძე), არამედ გამოძახილი იერუსალიმური ლიტურგიკული პრაქტიკისა (კიკნაძე 1985ა: 63-64; მგალობლიშვილი 1991: 176-179). ხოლო რაც შეეხება შიშს, ის საერთოდ რელიგიური ცნობიერებისთვის დამახასიათებელი სპეციფიკური განცდაა. „ღვთისმოშიშება“ მორწმუნის ბუნებრივი სულიერი მდგომარეობაა. როგორც ჩანს, ეს განცდა განსაკუთრებით გამძაფრებული ჰქონია მეფე მირიანს. ღვთისადმი უაღრესი კრძალულების გამო, ამბობს მეფე, „ვერ ვიკადრე წინაშე მისსა აღმოკუეთად მინაჲ სამარედ ჩემდა, რაათამცა დავსხენ ჳორცნი ჩემნი მის წინაშე, რამეთუ მეშინოდა მისგან ცოდვისა ოდენ მოქმედსა და შევიმზადე ზემოჲ საფლავი ჩემი, რაათა თუალსა მისსა მივჳრიდო და წყალობასა მისსა მივემთხვო აღდგომასა“ (შ. 166).

უფლის კვართს დაფუძნებული ცხოველი სვეტის წინაშე ამ უდიდესი სინმინდეების მახლობლად მირიანს თავისი ცოდვილი ხორცის, სხეულის დაფლვა, როგორც ჩანს, კადნიერებად და ამპარტავნობად მიუჩნევია. მას უმჯობესად შეურაცხავს ამ და სხვა ვნებათა დათრგუნვის გზით ღმერთთან სულიერი სიახლოვის მოპოვება. „წყალობასა მისსა მივემთხვო აღდგომასა“ — ეს არის მეფის სასოება.

იესო ქრისტე თავად არის აღდგომა და ცხოვრება: „მე ვარ აღდგომა და ცხოვრება. რომელსა ჰრწმენეს ჩემი, მო-ღათუ-კუდეს, ცხონდესვე“, — ეუბნება იესო ლაზარეს დას, მართას (იოან. 11,25). პავლე მოციქული კი მოძღვრავს რომაელებს: „უკუეთუ სული იგი აღმადგინებელისა იესოჲსი მკუდრეთით მკუდრ არს თქუენ შორის, რომელმან-იგი აღადგინა ქრისტე მკუდრეთით, განაცხოველნეს მოკუდავნიცა ეგე ჳორცნი თქუენნი დამკვიდრებულისა მის მიერ თქუენ შორის სულისა მისისა“ (რომ. 8,11). „მოკუდავთა ხორცთა განცხოველება“, ანუ უფლის წყალობა, რომელსაც მირიანი მოელის, უხრწნელი, სულიერი აღდგომაა, განახლებაა უკანასკნელი დროისა და ახალი ცხოვრების მიჯნაზე. პავლე მოციქული წერს: „ეგრეცა აღდგომასა მკუდართასა, დაეთესვის ხრწნილებით და აღდგების უხრწნელებით... დაეთესვის ჳორცი მშვნვიერი და აღდგების ჳორცი სულიერი... ჳორცთა და სისხლთა სასუფეველი ღმრთისა და მკუდრებად ვერ ძალ-უც, არცა ხრწნილებამან უხრწნელება დაიმკუდროს. აჰა ესერა საიდუმლოსა გითხრობ თქუენ: ყოველთავე უკუე არა

შევისუენოთ, ხოლო ყოველნივე განვახლდეთ მეყსა შინა წამსა თუალისა უკუანასკნელთა მით საყურითა, რამეთუ საყურსა დაეცეს, და მკუდარნი იგი აღდგენ უხრწნელნი, და ჩუენ განვახლდეთ რამეთუ ჯერ-არს ხრწნილისა ამის შემოსად უხრწნელეზა, და მოკუდავისა ამის შემოსად უკუდავება“ (I კორ. 15, 42-53). სწორედ ამგვარი უკუდავებით შემოსვის წყალობას მოელის მირიან მეფე ღვთისგან, თუმცაღა მის სასოებას მსჭვალავს საკუთარი ცოდვიანობის მძაფრი შეგრძნება. ქართლის პირველი ქრისტიანი მეფე თავს „ცოდვისა ოდენ მოქმედს“ უწოდებს და ამით სინანულის მაღლიან გზას ადგება. ამ თვალსაზრისით ის ერთგვარ შუახიდადაც მოჩანს ფსალმუნთმეტყველსა და „გალობანი სინანულისანის“ ავტორს შორის. აქვე შესაძლებლად მიგვაჩნია შევნიშნოთ, რომ მირიან მეფის სულიერი ნათესაობა, ერთი მხრივ, ბიბლიურ წინაპართან, ხოლო მეორე მხრივ, ქართველ შთამომავალთან მხოლოდ ცოდვისა და სინანულის ღრმა რელიგიური განცდით არ შეიგრძნობა. ჩვენი აზრით, მირიანის „ნიგინი-ანდერძიც“ „პოეზიის“ ნიმუშია, ოღონდ არა ფორმისა და ჟანრის, არამედ ძალუმად გამოვლენილი შინაგანი ლირიზმის კვალობაზე.

მას შემდეგ, რაც „წმიდაა წმიდათადასა“ და ცხოველი სვეტის წინაშე თავისი კრძალულების შესახებ გვიამბო, მეფე მირიანი გვამცნობს: „და ვითარცა შევიმზადე კეთილთა ღმრთისათა განსრულებასა ჩემ ზედა და ვიტყოდე, ვითარმედ: შევჰვედრო სული ჩემი დედასა ჩემსა წმიდასა ნინოს. ხოლო წმიდამან შეჰვედრა სული თჳსი უბინოჲ კელთა დამბადებელისა თჳსისათა, რამეთუ აღასრულა ყოველივე მცნებაჲ ღმრთისაჲ და სწავლაჲ წმიდისა მის დედის ძმისა მისისა, მამისა ჩუენისა პატრიარქისაჲ და დაგუაობლნა ჩუენ ახლად შობილნი ჩჩუენნი უმეცარნი და ფრიად შევძრწუნდი სულითა ჩემითა და ყოველი ნათესავი ჩრდილოისაჲ აღივსო მსუხარებითა, რამეთუ აღმო-ოდენ — სრულ იყო მზჳ სიმართლისაჲ და მო-ოდენ-ფენილ იყო ჭეშმარიტი და დაფარა ღრუბელმან წმიდაჲ ნინო, ხოლო წმიდაჲ იგი ყოლადვე ნათელსა შინა არს და ყოველთა განგუანათლებს“ (შ. 160-161).

ამ ეპიზოდში, უპირველეს ყოვლისა, ყურადღებას იქცევს მირიანის მოლოდინი „კეთილთა ღმრთისათა განსრულებისა“. ეს ფრაზა, ჩვენი აზრით, უფრო გამართულია „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ სინურ რედაქციაში — „და ვითარცა მოველოდე განსრულებასა კეთილთა ღმრთისათა ჩემდა მომართ“ — (ს. 55-56)

და ყველაზე ადეკვატურად ასახავს სათქმელს. ვფიქრობთ, აქ საუბარია არა უკვე „განსრულებულ სიკეთეზე“, როგორც ქელიშურრედაქციაში იკითხება, არამედ სიკეთის გამარჯვების, ახალი ქვეყნის მოქალაქეობის ესქატოლოგიურ მოლოდინზე. მით უმეტეს, რომ ამ წინადადებას უშუალოდ უსწრებს წინ იმედი ღვთის წყალობისა აღდგომას, ხოლო ქელიშური ტექსტით — „აღდგომასა მას ყოველთასა“ (ჭ. 160). წუთისოფელში ადამიანი მუდმივად დგას ბოროტის პირისპირ, რომელიც საბოლოოდ დაიდევად მხოლოდ ზეციური იერუსალიმის ზღურბლთან. მაგრამ აქამდეც მორწმუნის, „ზეცისასა მზრახველის“, ცხოვრება „დაფარულ არს ქრისტიანთ ღმრთისა თანა“ (კოლ. 3,2-3), ხოლო „რაჟამს ქრისტი გამოცხადნეს ცხოვრება იგი ჩუენი, მაშინ თქუენცა მის თანა გამოსცხადნეთ დიდებით“ (კოლ. 3,4). სწორედ ამ გამოცხადებისთვის ემზადებოდა, როგორც ჩანს, მირიან მეფე ხორციელი სიკვდილის შემდეგ, მანამდე კი ფიქრობდა, სულს „დედას“ — წმ. ნინოს შეავედრებდა, თუმცა, ეს შეუძლებელი აღმოჩნდა, რადგან მირიანის გარდაცვალებამდე თვით ნინომ „შეჰვედრა სული თუსი უბიწოჲ ჰელთა დამბადებელისა თუსისათა“ (შ. 160).

რატომ შეიძლება იყოს ქართველთა განმანათლებელი „დედა“, ამის შესახებ ზემოთ უკვე ვისაუბრეთ, აღნიშნულ კონტექსტში კი ნინოს „დედობის“ კვალობაზე ჩნდება ახალი მხატვრული სახე „ობლისა“, რომელიც, ერთი მხრივ, გამართლებულია ცხოვრებისეული ლოგიკით (დედის დამკარგავი ობოლი ხდება), ხოლო მეორე მხრივ, ნასაზრდოებია ბიბლიური სახისმეტყველებით. საიდუმლო სერობის ჟამს იესო ეუბნება მოწაფეებს: „არა დაგიტევენ თქუენ ობლად, მოვიდე თქვენდა“ (იოან. 14,18).

ობლობის განცდა მირიანის „ნიგნის“ ზემოთ დამონმებულ კონტექსტში გამძაფრებულია ახალშობილ ჩვილთა მხატვრული სახის მოხმობით, რომელიც, თავის მხრივ, ასევე ბიბლიური წარმომავლობისაა. ეს სახე-სიმბოლო „წმინდანეროლში“ ძირითადად თავს იჩენს მოციქულთა სწავლებებში, სადაც ის მეტაფორულად სულიერი უმწიფრობის მდგომარეობას გამოხატავს. პავლე მოციქული სწერს ეფესელებს: „და მან მოსცნა, რომელნიმე მოციქულნი, რომელნიმე წინაღსწარმეტყუელნი, რომელნიმე მახარებელნი, რომელნიმე მწყემსნი და მოძღუარნი. დასამტკიცებელად წმიდათა, საქმედ მსახურებისა, აღსაშენებელად გუამისა ქრისტისისა, ვიდრემდე მივიწინეთ ყოველნი ერთობასა სარწმუნოებისასა და მეცნიერებასა ძისა ღმრთისასა მამაკაცად სრულად, სა-

ზომად ჰასაკისა სავსებისა მის ქრისტესისა, რადთა არღარა ვიყვნეთ ყრმა ჩჩულ, ღელვა-ატეხილ და მიმოტაცებულ ყოველსა მას ქარსა მოძღურებისასა სივერაგითა კაცთადათა და ზაკულებითა მანქანებისა მის მიმართ საცთურებისა“ (ეფეს. 4,11-14). ახლადნათელღებულებს ყრმებს უწოდებს პეტრე მოციქულიც, რომელსაც მათი განმტკიცება და აღორძინება მხოლოდ „სიტყუერისა მის უზაკუველისა სძისა“ მიღებით მიაჩნია შესაძლებლად (I პეტ. 2,2); თუმცა, თავისთავად, რძის მიმღებელი ჯერ კიდევ ჩვილია, უმეცარი ჭეშმარიტებისა და შორს მყოფი სისრულისაგან. „რამეთუ ყოველი, რომელი მიიღებნ სძესა, უმეცარ არს სიტყუასა მას სიმართლისასა, რამეთუ ჩჩულ არს. ხოლო სრულთაა არს მტკიცე იგი საზრდელი, რომელთა წესითა მის საცნობელნი და გონებანი წურთილნი ჰქონედ განრჩევად კეთილისა და ბოროტისა“ (ებრ. 5,13-14). ბიბლიურ წყაროთა კვალობაზე ქართველი ერიც ნინოს გარდაცვალების დროისთვის მეფე მირიანს წარმოდგენილი ჰყავს, როგორც უმეცარი, ახალშობილი ჩვილი, ვინაიდან ის-ის იყო „ჩრდილოას ქვეყანაში“ ამოსულიყო მზე და მოფენილიყო ნათელი. ამიტომ მეფის ღრმა სულიერი განცდაც და „ჩდილოას“ მკვიდრთა მწუხარებაც ორი მიზეზით არის შეპირობებული: ერთია „დედა-ნინოს“ გარდაცვალება, ხოლო მეორე – საფრთხე „ჩვილობის“ გამო. არადა, ეს საფრთხე რომ დიდია, ძისადმი მირიანის ანდერძშიც დასტურდება.

ქართლის ცხოვრებისათვის ამ მნიშვნელოვან ჟამს, მირიანის წიგნის მიხედვით, „დაფარა ღრუბელმან წმიდაა ნინო“ (შ. 161). ეს შესანიშნავი მხატვრულ-ესთეტიკური სახე, გამომხატველი ნინოს მინიერი ცხოვრების დასასრულისა, ერთი მხრივ, გვახსენებს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ სხვა ეპიზოდს, კერძოდ, წმ. ნინოს მონათხრობს რიფსიმესა და გაიანეს გარდაცვალების შესახებ (შ. 115). თუმცა, მეორე მხრივ, ბიბლიური სახისმეტყველების კვალობაზე წარმოაჩენს ავტორისეულ სათქმელს.

ღრუბელს ბიბლიაში სიმბოლური დატვირთვა აქვს. ის, როგორც ღვთის თანადასწრების და, ამავე დროს, მისი გარეგნული საბურველის ნიშანი ჯერ კიდევ გამოსვლათა წიგნში ჩნდება. ეგვიპტიდან ღტოლვილ ებრაელებს „ღმერთი უძლოდა... დღისი უკუე სუეტითა ღრუბლისადათა“ (გამ. 13,21). უფალი ეუბნება მოსეს: „აჰა, მე მოვალ შენდა სუეტითა ღრუბლისათა, რათა ესმას ერსა“ (გამ. 19,9) და შემდგომ სწორედ ღრუბლიდან ელაპარაკება მას (გამ. 24,15-16). ღრუბელი, როგორც ღვთისჩენის

ნიშანი, ამავე დროს, უფლის დიდების მანიშნებელიცაა: „დაფარა ღრუბელმან კარავი იგი სანამებელისა და ალავსო დიდებითა უფლისადათა კარავი იგი“ (გამ. 40,31), მაგრამ ვინაიდან ვერავის ძალუძს უფლის პირისპირ დგომა, ვერც მოსემ შეძლო კარავში შესვლა (გამ. 40,32). ანალოგიური სურათი მეორდება სოლომონის ტაძრის სატფურებისასაც (III მეფ. 8,10-11).

ღრუბელი თავის სიმბოლურ შინაარსს ინარჩუნებს ახალ აღთქმაშიც. იესოს ფერისცვალებისას იქ მყოფ მოწაფეებს „ღრუბელი აგრილობდა... და შეეშინა მათ შესვლად ღრუბელსა მას. და ჴმაი იყო ღრუბლით გამო: ესე არს ძე ჩემი საყუარელი, ამისი ისმინეთ“ (ლუკა 9,34-35). ამასთანავე, ახალი აღთქმის მიხედვით, აღდგომიდან მე-40 დღეს მოწაფეებთან საუბრის შემდეგ იესო ქრისტე „ამაღლდა, ხედვიდეს რა იგინი და ღრუბელმან შეინწყნარა იგი თუალთაგან მათთა“ (საქმე 1,9). ეს სახე იქცა მორწმუნეთა ესქატოლოგიური მოლოდინის არქეტიპად. პავლე მოციქული სწერს თესალონიკელებს: „და მაშინლა ჩუენ, ცხოველნი ესე, რომელნი დაშთომილ ვიყვენეთ, მათ თანავე აღვიტაცნეთ ღრუბლითა შემთხუევად უფლისა ჴაერთა ზედა და ესრეთ მარადის უფლისა თანა ვიყოფვოდეთ“ (I თეს. 4,17). ვფიქრობთ, მირიანის „ნიგნის“ „დაფარა ღრუბელმან წმიდაა ნინო“ ბიბლიურ წყაროთა სიმბოლიკის კვალობაზე უნდა გაშინაარსდეს. თუმცა, ამ შემთხვევაში ყურადღებას იქცევს ქელიშური და სინური რედაქციების დამატებითი მინიშნება — „ღრუბელმან ზამთრისამან“. ჩვენი აზრით, ეს დამატება არღვევს ნინოს ამაღლების სიმბოლური სურათის ქრისტოლოგიურ ლოგიკას და, როგორც ჩანს, შემდგომი ხანის რედაქტორ-გადამწერებს უნდა ჩაერთოთ ტექსტში. მაგრამ, საინტერესოა, რა მიზანს უნდა ემსახურებოდეს ამგვარი დამატება? შესაძლოა, ის მხოლოდ წმინდა მხატვრული ფუნქციით იყოს მოხმობილი, ან იქნებ მინიშნებს წმ. ნინოს აღსასრულის სეზონურ პერიოდს (როგორც მინიშნებულია წელიწადის დრო რიფსიმესა და გაიანეს გარდაცვალებისას — „ვარდი და ნუში ყუავოდა მას ჟამსა“ — შ. 115). თუმცა, უნდა ითქვას, რომ ასეთ შემთხვევაში ფერმკრთალდება სიმბოლური მნიშვნელობა „ღრუბლით დაფარვის“ მხატვრულ-ესთეტიკური სახისა, რომელსაც მოსდევს სწორედ ამ სახის შესატყვისი შინაარსის შემცველი ფრაზა: „ხოლო წმიდაა იგი ყოლადვე ნათელსა შინა არს და ყოველთა განგუანათლებს“ (შ. 161). ერთი მხრივ, ობიექტური სინამდვილის დონეზე, ნათელი

ანტინომიაა ღრუბლისა, როგორც გაუმჭვირვალე და, შესაბამისად, ბნელი რაობისა, მაგრამ ბიბლიური სახისმეტყველებით ხომ ღრუბელი ერთგვარი საფარველია, რომლის მიღმაც მოკვდავთათვის განუცდელი ღვთიური ნათელი სუფევს. სწორედ ამ ნათელში ყოფნის პატივი აქვს ნინოს, როგორც წმინდანს და მისი მადლი განანათლებს ყოველთა ქართლის მკვიდრთა. ამიტომაც წერს წმ. ნინოს საფლავზე ეკლესიის ამგები მეფე მირიანი: „მისითა მეოხებითა მაქუს სასოებად ძისა ღმრთისაგან და სარწმუნოვებასა ზედა დაუსაბამოსა ღმრთისა მამისასა და ყოლად ძლიერისა ძისასა და ცხოველისმყოფელისა სულისა წმიდისა უკუდავისასა. და ვეძიებ და მოველი აღდგომასა მკუდრეთით და შევჰვედრებ სულსა ჩემსა ქრისტეს მეუფისათა, რომლისაა არს დიდებაა, სიმტკიცე და ძლიერებაა ან და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე, ამენ“ (შ. 162). მირიანის „ნიგნის“ ამ ეპიზოდის შესახებ რ. სირაძე წერს: „სულ ბოლოს... მრწამსის მაგვარი ლოცვითი სიტყვებია“ (სირაძე 1997: 206). მართლაც „ნიგნის“ ეს ნაწილი მრწამსს მოგვაგონებს, მაგრამ აღსანიშნავია, რომ ჭელიშურსა და სინურ ხელნაწერებში აღნიშნული ეპიზოდი განსხვავებულად წარმოგვიდგება: „მისითა ოხითა მაქუს სასოება ქრისტეს ძისა ღმრთისაგან და სარწმუნოებასა ზედა ძლიერსა მამისა და ძისა და ცხოველისმყოფელისა სულისასა დავიძინებ და მოველი აღდგომასა უკუნაისკნელ და შეგვედრებ სულსა ჩემსა ყოველთა მგალობელთა უფლისა მიერ, ამინ“ (ჭ. 162). ძირითადად ამგვარად იკითხება შესაბამისი ტექსტი სინურ რედაქციებშიც. ვფიქრობთ, რომ ამ შემთხვევაში სწორედ ჭელიშური და სინური ნუსხების იკითხვისა ტექსტისათვის უფრო ბუნებრივი და ორგანული. როგორც დამაშვრალი ადამიანი შემდეგი და უკეთესი დღის მოლოდინით იძინებს ღამით, რათა კვლავ აღდგეს მეორე დილას, მართლმორწმუნე ქრისტიანისთვისაც სიკვდილი დროებითი ძილია, უფლის დღეს აღდგომის სასოებით. ამ იმედით შეისუენებს ანუ „დაიძინებს“ ქართლის პირველი ქრისტიანი მეფეც.

აღნიშნულ ეპიზოდს „მოქცევა ქართლისაის“ ჩვენამდე მოღწეულ ტექსტებში უშუალოდ მოსდევს და თხრობის სტილითა თუ შინაარსობრივი ლოგიკით ბუნებრივად ერწყმის მირიან მეფის „ანდერძი“, რომელიც იწყება მეუღლისადმი მირიანის მიმართვით, თუმცა აქამდე არის ერთი ძალიან საინტერესო და მხატვრული თვალსაზრისით უაღრესად შთამბეჭდავი ფრაზა:

„აჰა ესერა მე წარვალ, ვინაცა მოვედ“ (შ. 162). ვფიქრობთ, ცხადია, რომ აღნიშნულ ფრაზაში იკითხება მიწისგან შექმნილი ადამიანის ისევ მიწად მიქცევის ბიბლიური კონტექსტი, ესოდენ მაღალესთეტიკურად გამოხატული ქართლის მეფის მიერ. მიწად მიქცევის წინ მირიანი ნანა დედოფალსა და მთავარეპისკოპოსს უბარებს, იზრუნონ წმ. ნინოს სამარხი ადგილის „უკუნისამდე შეურყევლობასა“ და მისთვის ჯეროვანი პატივის მიგებაზე, ხოლო საკუთარ ძეს სწავლის: „აჰა ესერა შეიცვალა ბნელი ჩუენი ნათლად და სიკუდილი ჩუენი ცხორებად. ან სადაცა ჰპოვე ქუეყანასა შინა შენსა ვნებასა იგი ქართლისანი მაცთურნი კერპნი, ცეცხლითა დაწუენ და ნაცარი მათი შეასუ მათ, ვინც მათ ეგლოვდის, და ესე ამცენ შვილთა შენთა, რამეთუ მე ვიცი იგი, მსრნაფლ კავკასიათა შინა ვერ დაილევინ. ხოლო შენ ესრე ჰყოფდ: თავი შენი შეჰვედრე სუეტსა მას ზეგარდამოდიდებულსა და პატიოსანსა ჯუარსა, ცათა შინა ჩინებულსა და იყავნ შენი მისლვაჲ მიწად ძილად საუკუნოდ სარწმუნოვებასა ზედა წმიდისა სამეხისასა. ამენ“ (შ. 162-163). ამ სწავლა-დარიგებაში, ისევე როგორც საერთოდ მირიანის „ნიგნ-ანდერძში“, ავტორისეული სათქმელი ბიბლიური სახისმეტყველების საშუალებით საცნაურდება. უპირველეს ყოვლისა, მეფე ცხადად წარმოუჩენს უფლისწულს წარსულის დაძლევის გზით მოპოვებული ანწყოს სიკეთეს და მომავალში ამ სიკეთის შენარჩუნებისათვის სულიერი მღვიძარებისაკენ მოუწოდებს.

„ბნელი და ნათელი“, რაზე საუბრითაც იწყებს მირიანი მემკვიდრის დარიგებას, ის უმთავრესი მსოფლმხედველობრივი ანტინომიაა, რომელიც დასაბამიდან დასასრულამდე გასდევს მთელ ბიბლიურ ისტორიას. ღვთაებრივი შემოქმედების პირველი ეტაპი სწორედ ბნელისგან ნათლის გამოყოფა იყო (დაბ. 1,2-4). გამოხსნის საკრალური ისტორიის დასასრულს თვით უფალი ჩნდება, როგორც ერთადერთი ნათელი ახალი შემოქმედებისა – ახალი ქვეყნისა, სადაც უკვე აღარ არის ბნელი (გამოცხ. 21,23). ამ პირველ და უკანასკნელ „ცასა და ქუეყანას“ შორის ისტორია კი ბნელისა და ნათლის მუდმივი კონფლიქტის ფონზე წარიმართება. ადამიანის ბედსაც ბნელსა და ნათელს შორის გაკეთებული არჩევანი განაპირობებს. ქრისტეს, ღვთის სიჭყვის, რწმენა სულიერი ხიდია, სიბნელიდან მარადიულ ნათელთან მიმყვანებელი. სწორედ ქრისტეს რწმენამ და ნათელთან ზიარებამ შეუცვალა ქართლის მოსახლეობასაც ბნელი ნათლად. ამიტომაც ეუბნება

მირიანი თავის ძეს: „აჰა, ესერა შეიცვალა ბნელი ჩუენი ნათლად და სიკუდილი ჩუენი ცხოვრებად“ (შ. 162). ამ კონტექსტში „ბნელი და ნათელი“ და „სიკვდილი და ცხოვრება“ სინონიმური მნიშვნელობის ანტინომიური წყვილებია. დაპირისპირება სიმბოლურ ბნელსა და ნათელს შორის, ფაქტობრივად, ასევე სიმბოლური სიკვდილისა და სიცოცხლის დაპირისპირებაა. ისინი, რომელთაც სწამთ, „სიკვდილითა სიკვდილისა დამთრგუნველის“ წყალობით, ფიზიოლოგიური სიკვდილის გავლით, მარადიულ სიცოცხლეს მოიპოვებენ. ლაზარეს მკვდრეთით აღდგენა არის სიმბოლური ნიშანი იმისა, რომ იესო მბრძანებლობს თვით სიკვდილზეც კი და ხელენიფება ცხოვრების მონიჭება. ამგვარი ბიბლიურ-სახეობრივი გააზრებით იცვლება მირიანის ძისადმი მიმართვამიც ქართველი ერის სიკვდილი ცხოვრებად. მაგრამ ქრისტეს გზა — გზა მარადიული ცხოვრებისაკენ — რთულია და ვიწრო — „ვითარ იგი იწრო არს ბჭე და საჭირველ გზად, რომელი მიიყვანებს ცხოვრებასა“ (მათ. 7, 14). ამ გზაზე დიდი სიფრთხილე და ძალისხმევა მართებს ახლადმოქცეული ერის ხელისუფალს საკუთარი და თავისი ხალხის რწმენის შეურყეველობის მიზნით. ამიტომაც აფრთხილებს მირიანი ძეს: „ან სადაცა ჰპოვნე ქუეყანასა შინა შენსა ვნებასა იგი ქართლისანი მაცთურნი კერპნი, ცეცხლითა დაწუნ და ნაცარი მათი შეასუ მათ, ვინ მათ ეგლოვდის“ (შ. 162).

კერპთა დაქუცმაცებისა თუ დანვისკენ მოწოდება არაერთხელ გვხვდება ბიბლიაში. (მაგ. ეს. 30,22; II სჯ. 7,25). მაგრამ მეტ სიახლოვეს ამჟღავნებს მირიანის „ანდერძის“ აღნიშნული პასაჟი გამოსვლათა წიგნის იმ ეპიზოდთან, სადაც სინის მთიდან დაბრუნებული, სჯულის ფიცრებით ხელდამშვენებული მოსე ებრაელთა მიერ გამოდნობილ კერპს — ხბოს — იხილავს. მოსე აღშფოთდა რწმენამოკლებული, ჭეშმარიტი ღვთის დამვიწყებელი ხალხის საქციელით, რჯულის ფიცრებიც გაუვარდა ხელიდან „და ჰბოი იგი, რომელ ქმნეს, დაწვა იგი ცეცხლითა, დამუსრნა წვლილად და შთააბნია იგი წყალსა და ასვა იგი ძეთა ისრაჴლისათა“ (გამ. 32,20). ვფიქრობთ, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ზემოაღნიშნული ეპიზოდის უშუალო პირველწყარო სწორედ ეს ბიბლიური პასაჟი უნდა იყოს. საინტერესოა, რომ მირიანის „ანდერძის“ ეს, ჩვენი აზრით, უძველესი პლასტი არც ჭელიშურ და არც სინურ რედაქციებს არ შემოუნახავთ. სინურში ტექსტის ბოლო ნაწილი საკმაოდ გაუმართავია, რაც, როგორც ჩანს, და-

ზიანებული დედნით სარგებლობის შედეგია. ჭელიშური კი ამ ნაწილში ასევე დაზიანებული დედნიდან უნდა მომდინარეობდეს, ვინაიდან მირიანის მიერ კერპთა დანვის მოთხოვნის ეპიზოდი აქ შეცვლილია უფრო ვრცელი, საგარაუდოდ, შედარებით გვიანდელი ჩანართით, თუმცა ეს ჩანართიც, მირიანის „ნიგნ-ანდერძის“ საერთო მხატვრულ-მსოფლმხედველობრივი ბუნების შესაბამისად, ბიბლიური სახისმეტყველებით შინაარსდება, მაგრამ ამჯერად მასზე აღარ შევჩერდებით.

„ანდერძის“ დასასრულს მირიანი ასე მიმართავს თავის ძეს: „ხოლო შენ ფრთხილ იყავ, შვილო საყუარელო, რევ, ვითარცა უწყებულ ვართ წმიდისა და ნეტარისა დედისა ჩუენისა ნინოასგან, მცნებანი მისნი დაიმარხენ და თავი შენი შეჰვედრე სუეტსა მას ზეგარდამოდიდებულსა და ჯუარსა პატიოსანსა და იყავნ განსვლაჲ შენი ამიერ სოფლით სარწმუნოებასა ზედა წმიდისა სამებისასა, მშუდობაჲ შენდა!“ (ჭ. 163).

თავისი ფორმითაც და შინაარსითაც ეს მიმართვა მოგვაგონებს პავლე მოციქულის ტიმოთეს მიმართ II ეპისტოლეს ფრაზას: „ხოლო შენ ფრთხილად იყავ ყოველსა შინა, ძკრსა იხილევდ, საქმე ქმენ მახარებლისაჲ, მსახურებაჲ შენი კეთილად აღასრულე“ (II ტიმ. 4,5). ოღონდაც მირიანის „ანდერძში“ ქრისტიანობის საკუთრივ ქართულ რეალიებზეა გამახვილებული ყურადღება – ნეტარი დედა-ნინოს ქადაგებებზე, „ზეგარდამოდიდებულ“ სვეტსა და „ცათა შინა ჩინებულ“ პატიოსან ჯვარზე, რომელიც იქცა სახედ ქართლის მთებზე აღმართული ჯვრებისა. აღსანიშნავია, აგრეთვე, რომ მირიანი „მიწად მიქცევის“ წინ არიგებს ასე თავის ვაჟს. მიწიერი ცხოვრების აღსასრულისა და „მიქცევის“ მომლოდინეა პავლე მოციქულიც ტიმოთეს მიმართ ეპისტოლეს დაწერისას. „რამეთუ მე ან ესერა შევიწირვი, და ჟამი იგი მიქცევისა ჩემისაჲ მოიწია“ (II ტიმ. 4,6). ამავე ეპისტოლეში პავლე მოციქული წერს: „ლუანლი კეთილი მომიღვანებიეს, სრბაჲ აღმისრულებიეს, სარწმუნოებაჲ დამიმარხავს. ამიერთგან მიმელის მე სიმართლისა იგი გკრგვნი, რომელი მომცეს მე უფალმან მას დღესა შინა, მართალმან მან მსაჯულმან, არა ხოლო თუ მე, არამედ ყოველთა, რომელთა შეიყუარეს გამოჩინებაჲ მისი“ (II ტიმ. 4,7-8). მართალია, ამაზე თავის „ნიგნ-ანდერძში“ ასე დაბეჯითებით არ საუბრობს მირიანი, მაგრამ ის, რასაც იგი ესოდენ თავმდაბლად გვიამბობს, სწორედ „კეთილი ღვანლის მოღვანეებაჲ“, „სრბის აღსრულებაჲ“, ჭემმარიტი სარწმუნოების „დამარხ-

ვის“ ცხადყოფა. ყოველივე ამის შედეგად, პავლე მოციქული-
ვით, ქართლის პირველი ქრისტიანი მეფეც უკანასკნელ დღეს
უფლისგან მართალთა თანა შერაცხვას ელის.

ასე სრულდება მირიან მეფის „ანდერძი“, რომელიც მის „ნიგნ-
თან“ ერთად „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შინაარსობრივად თუ
მხატვრულად ერთ-ერთ საინტერესო და საყურადღებო ნაწილს
წარმოადგენს.

წინამდებარე ნაშრომში ჩვენ შევეცადეთ, არსებულ გამოკვ-
ლევათა გათვალისწინებით, გაგვეაზრებინა მირიანის „ნიგნ-
ანდერძის“ ადგილი და ფუნქცია „წინოს ცხოვრების“ უძველეს
რედაქციათა შემადგენლობაში, გამოგვეთქვა ჩვენი თვალსაზ-
რისი ამ ტექსტის დათარიღების, ავტორობის და შინაარსობრივ-
კომპოზიციური მთლიანობის შესახებ; მაგრამ უმთავრეს მიზ-
ნად დავისახეთ მეტ-ნაკლებად ჩავნვდომოდით მის მხატვრულ-
ესთეტიკურ ბუნებას.

როგორც ქრისტიანული მწერლობის ძეგლი, მირიანის „ნიგ-
ნი-ანდერძი“ პირველივე ფრაზიდან დასასრულამდე ბიბლიურ-
ქრისტოლოგიურ სახისმეტყველებას ეფუძნება. მიუხედავად
თავისი მცირე მოცულობისა, ის დამოუკიდებელი, თვითმყო-
ფადი ტექსტია, ლიტერატურული ფაქტია, რომელიც თავისი
მაღალმხატვრული დონით წინარექრისტიანულ სამწერლო-
ბო ტრადიციებზე მიაწინებს. ამასთანავე, ცხადყოფს, რომ
ნათლისღებიდან ორი-სამი ათეული წლის მანძილზე ქართველო-
ბამ არა თუ თარგმნა ბიბლიური წიგნები, არამედ ინტელექტუა-
ლურად აითვისა ქრისტიანული სიბრძნე და რწმენით გაითავისა.
შესაძლოა გამორიცხული არც იყოს, რომ ინტერესი ბიბლიური
და, განსაკუთრებით, ახალი აღთქმის წიგნების მიმართ ჯერ
კიდევ წარმართობის ეპოქის ქართლში გაჩენილიყო. თუ გავით-
ვალისწინებთ იმ ფაქტს, რომ ახ. წ-ით პირველ საუკუნეში ჩვენში
ანდრია პირველწოდებულმა იქადაგა ქრისტიანობა, ამასთან
ერთად, საეჭვოდ არ მივიჩნევთ იოანე საბანისძის მიერ მოწოდე-
ბულ ცნობას, რომ ქართველები VIII ს-ის 80-იანი წლებისათვის
„ხუთასის წლისა ჟამთა და უწინარჴს-ღა შჯულებებულ ყოფილ
არიან წმიდითა მადლითა ნათლისღებისაჲთა“, არც თუ უსაფუძ-
ვლო იქნება ვარაუდი იმის შესახებ, რომ ოფიციალურ რელიგიად
გამოცხადებამდეც ქრისტიანული მოძღვრება და იდეოლოგია
თანდათანობით იკიდებდა ფეხს ქართლში, ალბათ, არა მხოლოდ
ზეპირი, არამედ მწიგნობრული გზითაც.

ყოველივე ზემოთქმულის კვალობაზე, უცნაურად და მოულოდნელად არ გვეჩვენება IV საუკუნის 50-იანი წლებისთვის ისეთი დახვეწილი, შინაარსობრივად ჩამოყალიბებული, სტილურად გამართული ტექსტის შექმნა, როგორც მირიან მეფის „ნიგნი-ანდერძი“. ჩვენი აზრით, ამას ხელს არ უშლის ის, რომ ჯერჯერობით არ მოგვეპოვება V საუკუნის უწინარესი წერილობითი ძეგლები ქართულ ენაზე (ჩვენი ეროვნული დამწერლობის წარმოშობის საკითხი ხომ, მიუხედავად ხანგრძლივი კვლევა-ძიებისა, დღემდე საბოლოოდ გარკვეული არ არის).

„წმ.წინოს ცხოვრების“ უძველესი რედაქციების შემადგენლობაში ქართლის პირველი ნათელღებული მეფის სახელით მოღწეული უპრეტენზიო, ქრისტიანული თავმდაბლობით აღბეჭდილი, მაგრამ უდავოდ მაღალმხატვრული ტექსტი ბიბლიური მსოფლმხედველობის რწმენით გათავისების და, ამავე დროს, სახეობრივად და შემოქმედებითად ათვისების ბრწყინვალე ნიმუშია. ის თითქოს მირიან მეფის სულის მთელი ისტორიაა, ლაკონიურ ფორმაში მოქცეული და ბიბლიურ-ქრისტიანული სახეებით ამეტყველებული. მირიანის „ნიგნი-ანდერძის“ ამ თვალსაზრისით შესწავლა არა მხოლოდ ლიტერატურულ-კულტუროლოგიური რიგის ამოცანაა, არამედ, ვფიქრობთ, დიდად წაადგება ტექსტის მეტ-ნაკლებად პირვანდელი სახის აღდგენასაც.

დამონებანი:

ალექსიძე 2007: „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს ახლად აღმოჩენილი სინური რედაქციები. გამოსცა და წინასიტყვაობა დაურთო ზაზა ალექსიძემ. თბ.: საქართველოს საპატრიარქო, 2007.

ახალი აღთქმაჲ 1963: ახალი აღთქმაჲ უფლისა ჩუენისა იესო ქრისტესი. თბ. საკათალიკოსო საბჭოს გამოცემა, 1963.

დავითნი 1881: დავითნი. ტფ.: 1881.

კეკელიძე 1957: კეკელიძე კ. ქართველთა მოქცევის მთავარი ისტორიულ-ქრონოლოგიური საკითხები. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. IV, თბ.: 1957.

კიკნაძე 1982: კიკნაძე ზ. ქართლის მოქცევის ფოლკლორული ვარიანტები. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, № 1, თბ.: 1982.

კიკნაძე 1985ა: კიკნაძე ზ., მირზაშვილი თ. რას მოგვითხრობს მირიანის „ნიგნი“. კრიტიკა, № 6, თბ.: 1985.

კიკნაძე 1985ბ: კიკნაძე ზ. ქართულ მითოლოგიურ გადმოცემათა სისტემა. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1985.

ლექსიკონი 1998: Словарь Библейского Богословия. под редакцией Кеавье Леон-Дюфура... Киев-Москва: «Кайрос», 1998.

მგალობლიშვილი 1991: კლარჯული მრავალთავი. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო თამილა მგალობლიშვილმა. თბ.: 1991.

მეტრეველი 1976: მეტრეველი ე. ახალი ნაშრომი ქართული „მრავალთავის“ შესახებ. „მაცნე“ (ელს), 4, 1976.

მოქცევაჲ ქართლისაჲ 1964: მოქცევაჲ ქართლისაჲ. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ე. გაბიძაშვილმა, ნ. გოგუაძემ, მ. დოლაძემ, გ. კიკნაძემ და ც. ქურციკიძემ ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. I, თბ.: 1964.

მცხეთური ხელნაწერი 1981...: მცხეთური ხელნაწერი. ტექსტი გამოსა-ცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ელ. დონანაშვილმა. თბ.: „მეცნიერება“, 1981, 1984, 1985.

ნარსიძე 1985: ნარსიძე გ. უძველესი ქართული თხზულება. მნათობი, № 9, თბ.: 1985.

ორბელიანი 1991: ორბელიანი ს.-ს. ლექსიკონი ქართული. I. ავტობიოგრაფიული ნუსხების მიხედვით მოამზადა, გამოკვლევა და განმარტებათა ლექსიკის საძიებელი დაურთო ილია აბულაძემ. თბ.: „მერანი“, 1991.

ორბელიანი 1993: ორბელიანი ს.-ს. ლექსიკონი ქართული. II. ავტობიოგრაფიული ნუსხების მიხედვით მოამზადა, გამოკვლევა და განმარტებათა ლექსიკის საძიებელი დაურთო ილია აბულაძემ. თბ.: „მერანი“, 1993.

პატარიძე 1989: პატარიძე ლ. წიგნი მირიანისა (იდეურ-მხატვრული ანალიზი). მნათობი, № 4, თბ.: 1989.

პატარიძე 1993: პატარიძე ლ. ტყვე ქალი ნინო. რელიგია, 11, თბ.: 1993.

სირაძე 1997: სირაძე რ. „წმიდა ნინოს ცხოვრება“ და დასაწყისი ქართული აგიოგრაფიისა. თბ.: 1997.

ქართლის ცხოვრება 1955: ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. I, თბ.: სახელგამი, 1955.

ჩხარტიშვილი 1987: ჩხარტიშვილი მ. ქართული ჰაგიოგრაფიის წყაროთ-მცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები. „ცხოვრებაჲ წმიდისა ნინოსის“. თბ.: „მეცნიერება“, 1987.

ჭელიძე 1985: ჭელიძე ე. „უჩინო და ცხადი“. კრიტიკა, № 6, თბ.: 1985.

ჯავახიშვილი 1977: ჯავახიშვილი ი. თხზულებანი თორმეტ ტომად. VIII, თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1977.

Irina Natsvlishvili

King Mirian's *Letter-Testament*

Summary

King Mirian's *Letter-Testament* is the final section of *The Life of Saint Nino* from *Moktsevai Kartlisai*, which unites compositionally this hagiographic text of the cyclic structure, also being extremely impressive from the artistic viewpoint.

In fact, Mirian's *Letter-Testament* contains only several additional reports or nuances, and is mostly certain laconic narration of the significant events related in the work earlier; by its spiritual contents it is the baptized king's confession, the hopeful feeling of eschatological expectation of a man, by inner experience and personal change partaking of "a new life", his spiritual work, lit up by the hope of seeing the uncreated light. Respectively, with its artistic-aesthetic character Mirian's *Letter-Testament* is based on Biblical-Christological ideas and image system.

Notwithstanding the small size, Mirian's *Letter-Testament* is an independent, original text, a literary fact pointing by its high artistic level to pre-Christian traditions.

In my view, the study of King Mirian's *Letter-Testament* from the artistic-metaphorical viewpoint is not only a literary-culturological task, but will be useful for reconstruction of the more or less initial version of the text as well.

სოსო მახარაშვილი

წმ. ნინო, ჯვარი ვაზისა და საქართველოს ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობის საკითხისათვის

საქართველოს ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობის იდეა ქართული მესიანიზმის ერთ-ერთი უცილობელი კომპონენტია. შესაბამისად, ეს იდეა ჩნდება მაშინ, როდესაც ყალიბდება ქართული მესიანისტური მსოფლმხედველობა. ქართული მესიანიზმი კი საზღვარგარეთის ქართულ სამონასტრო ცენტრებში, IX საუკუნის II ნახევარში აღმოცენდა.

მიუხედავად იმისა, რომ VIII-X საუკუნის ქართული ორიგინალური ჰაგიოგრაფიის ნიმუშები — „ჰაბო თბილელის მარტილოზა“, „წმ. ნინოს ცხოვრება“, „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“ და სხვები მძლავრი ეროვნულ-სარწმუნოებრივი სულისკვეთებითაა გაჟღერებული, მიუხედავად იმისა, რომ ეს ძეგლები ჩვენი ერისა და ქვეყნის ღირსებათა წარმომარჩინებელ არაერთ ფაქტსა თუ დეტალზე მიუთითებენ და საბოლოო ჯამში მესიანიზმის თითქმის ყველა ძირითად ნიშანს აერთიანებენ, არც ერთი მათგანი არ არის მესიანისტური ხასიათის ნაწარმოები. როგორც ჩანს, ასეთი იდეის საბოლოოდ ჩამოყალიბებისათვის გარკვეული გარემოა საჭირო. ამიტომ უცნაური არაფერია იმაში, რომ ქართული მესიანისტური მსოფლმხედველობა პირველად საზღვარგარეთ, ბიზანტიაში, შექმნილ ორიგინალურ თხზულებებში გაცხადდა. ესენია: „წმ. ილარიონ ქართველის ცხოვრება“ და „ქება და დიდება ქართულისა ენისა“.

იქ, ბიზანტიაში, უფრო თვალშისაცემი იყო ბერძნების ქედმაღლობა და აგდებული დამოკიდებულება „ბარბაროსებისადმი“; იქ უფრო ხელშესახები იყო მათი შეუწყნარებლობა ერთმორწმუნეებთან დამოკიდებულებაში, მისწრაფება — შეევიწროებინათ ქართველები იქაურ მონასტრებში, გამოეცხადებინათ ისინი მწვალებლებად, აეკრძალათ მათთვის წირვა-ლოცვა მშობლიურ ენაზე, საერთოდ განედევნათ ქართული სავანეე-

ბიდან; იქ საქართველოს ეროვნული ინტერესები — ქართული სახელმწიფოსა და ეკლესიის დამოუკიდებლობისა და თვითმყოფადობისათვის ბრძოლა, პირდაპირ ეჯახებოდა ბიზანტიის იმპერიულ და აგრესიულ სარწმუნოებრივ პოლიტიკას. დაბოლოს, იქედან, უცხო ქვეყნიდან, ცოტა სხვაგვარად და სხვა ფერებში მოჩანდა შორეული სამშობლო.

ერთი სიტყვით, მესიანისტური იდეა ქართველებში ჩნდება ერთმორწმუნე ერებთან (უპირველეს ყოვლისა, ბერძნებთან და გარკვეულწილად სომხებთან) დაპირისპირების პროცესში. ეს იდეა ერის მეობის გამოხატვის, მისი თვითრწმენის განმტკიცების, საკუთარი ღირსების შეგნებისა და თვითდამკვიდრებისათვის ბრძოლის მძლავრი იდეოლოგიური იარაღია. იგი უპირისპირდება ყოველგვარ უიმედობას, სასონარკვეთილებას, უსასობასა და ეროვნულ ნიჰილიზმს. სამაგიეროდ, ხელს უწყობს ერის ერთ მთელ სხეულად შეკავშირებას, ნერგავს ოპტიმიზმსა და მომავლის რწმენას.

ბიზანტიელები ქრისტიანულ იმპერიას ღვთის სასუფევლის ამქვეყნიურ განსახიერებად აღიქვამდნენ. ისინი თავს იწონებდნენ საკუთარი წმინდანებით, ქრისტიანული სინმინდეებითა და რელიკვიებით. კონსტანტინოპოლელთა განსაკუთრებული სიამაყის საგანს წარმოადგენდა ცხოველმყოფელი „ძელი“, რომელზედაც ქრისტე იქნა ჯვარზე გაკრული, აგრეთვე ღვთისმშობლის სამოსელი, რომელიც ვლადქერნის ტაძარში იყო დავანებული.

კონსტანტინოპოლის ვლადქერნის ღვთისმშობლის მონასტერი ააშენეს 450-453 წლებში იმპერატორ პულხერიოსის დროს. გადმოცემით, ლეონ პირველის იმპერატორობის პერიოდში (457-474 წ.წ.) ამ მონასტერში მოათავსეს ღვთისმშობლის სამოსელი, რომელიც პალესტინიდან ჩამოიტანეს პატრიციებმა — გალბამ და კანდიდმა. 626 წელს დიდი განსაცდელის წინაშე აღმოჩნდა იმპერიის დედაქალაქი. მის ხელში ჩაგდებას ერთდროულად ლამობდნენ ბალკანეთის ავარები და სპარსელები. 29 ივლისიდან 8 აგვისტომდე ავარები გარს შემოადგნენ კონსტანტინოპოლს. ამ დროის განმავლობაში ბრძოლათა ეპიცენტრში აღმოჩნდა ვლადქერნა. იმპერატორმა კონსტანტინემ და პატრიარქმა სერგიმ დახმარება შესთხოვეს ღვთისმშობელს და ლოცვა-ვედრებით შემოუარეს ქალაქის კედლებს. ავართა შტურმი მოგერიებულ იქნა. კონსტანტინოპოლი გადაურჩა აოხრებას, რაც ბერძნებმა

ღვთისმშობლის შემწეობას მიაწერეს. ამან ერთიორად გაზარდა ვლადიკერნის მონასტრისა და მასში დავანებული ღვთისმშობლის სამოსლის მნიშვნელობა. აქედან მოყოლებული ღვთისმშობლის კულტი მტკიცედ იკიდებს ფეხს კონსტანტინოპოლში. ყოველთვის, როცა კი იმპერიის დედაქალაქს საფრთხე დაემუქრებოდა, ბიზანტიელები უმალ ვლადიკერნის ღვთისმშობლის მონასტერს მიმართავდნენ დასახმარებლად. მაგალითად, 860 წელს, როდესაც კონსტანტინოპოლს თავს დაესხა „რუსთა“ (აზოტავრიდის ტომი) ფლოტი, პატრიარქმა ფოტიმ ზღვაში ჩაუშვა ღვთისმშობლის სამოსელი, რათა ეხსნა ქალაქი აოხრებისაგან. ერთი სიტყვით, თანდათანობით ბერძნებში მტკიცედ გაიშალა ფესვი რწმენამ, რომ მათ დედაქალაქს და ქვეყანას ყოვლადწმინდა მარიამის კალთა აქვს გადაფარებული (პოპოვი 2005: 124-126; შდრ.: კეკელიძე 1957: 115-116).

ხსენებული ვითარების ერთგვარ გამოძახილად გვეჩვენება კონსტანტინოპოლში მოღვაწე IX საუკუნის ქართველი მწერლის ბასილი მონაზონის (პროტოასიკრიტის) „წმ. ილარიონ ქართველის ცხოვრებაში“ გაცხადებული აზრი ქართლის ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობის შესახებ. ჰაგიოგრაფი ფარულ პოლემიკას აწარმოებს ბიზანტიელებთან: როგორ შეიძლება ღვთისმშობელი მფარველი იყოს იმ ქვეყნის, სადაც უცხოთმეუნეზნარებლობა სუფევს, სადაც შორეული ქვეყნიდან მოსული ქართველი ბერების გაძევებას ცდილობენ (მაგალითად, ულუმბოს მონასტრიდან), მაშინ როცა წმინდა და მარადქალწული მარიამი არის „შემწე და ჳელის-ამჰყრობელი ყოველთა უ ც - ხ ო ქ მ ნ უ ლ თ ა და სახელისათჳს ძისა მისისა დაგლახაკებულთაჲ“ (აბულაძე 1967: 20). საზოგადოდ კი, საქართველოს ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობის იდეა ბასილი მონაზონის მწყობრი მესიანისტური მსოფლმხედველობის ერთ-ერთი უმთავრესი არგუმენტი (უფრო დანვრილებით იხ.: მახარაშვილი 2007: 373-381).

როგორია ღვთისმშობლის სახე „წმ. ნინოს ცხოვრების“ ჩვენამდე მოღწეულ ყველაზე ადრეულ რედაქციაში? რა ადგილი უკავია მას წმ. ნინოს სამისიონერო მოღვაწეობაში? ეს საკითხი მით უფრო საინტერესოა, თუკი გავითვალისწინებთ, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შატბერდულ-ჭელიშური ვერსია დამუშავებულია არაუადრეს IX საუკუნისა, ე. ი. იმ პერიოდში, როდესაც დაწერილია „წმ. ილარიონ ქართველის ცხოვრება“.

ღვთისმშობლისა და წმ. ნინოს ურთიერთმიმართების საკითხს პირველად რ. სირაძე შეეხო. მისი აზრით, „მოქცევაას“ ტექსტში ღვთისმშობლის სახე სიმბოლურად არის გააზრებული. მკვლევარის ძირითადი დებულებები ასე შეიძლება ჩამოვაყალიბოთ: 1. წმ. ნინო იყო „დედა“ ქართლის მკვიდრთა, მათი სულიერი დედა, რაც ძირითადად ღვთისმშობლის ანალოგიიდან მომდინარეობს. 2. „სახე — ნინო მაყვლის ბუჩქში — მიგვანიშნებს, რომ ღვთისმშობელია მისი შემფარველი, მისი სულიერი სადგური“. 3. მაყვლოვანს მაგიური ძალა აქვს, რადგან სწორედ აქ იდგმება ჯვარი ნასხლევისა, მაგრამ ეს „ნასხლევი“ ანუ იგივე „მორჩი“ (შტო, ყლორტი) ვაზისაა (სირაძე 1997: 106-110; 121-122). ეს მოსაზრება გაზიარებულ იქნა ქართულ მეცნიერებაში (ელაშვილი 2000: 45-47; ბეზარაშვილი, კული 2000: 56-70; სულავა 2002: 54). მეტიც: ქ. ბეზარაშვილმა საქართველოს ღვთისმშობლისადმი წილხვედრილობის იდეის საფუძვლები სწორედ „მოქცევაა ქართლისაას“ ტექსტში, კერძოდ, მაყვლოვანის სიმბოლურ ინტერპრეტაციაში დაინახა (ბეზარაშვილი 2002: 125-145).

რალა თქმა უნდა, წმ. ნინოს მაყვლოვანის სიმბოლიკა იძლევა საშუალებას, რომ ქართველთა განმანათლებელი ღვთისმშობელთან დავაკავშიროთ და მასში ბიბლიური მაყვლის ბუჩქის ანალოგიით მარადქალწული მარიამის სახე შევიცნოთ, მაგრამ, ვფიქრობთ, ამ პარადიგმას გადაჭარბებულ მნიშვნელობას მაინც ვერ მივანიჭებთ; ყოველ შემთხვევაში, ის საქართველოს ღვთისმშობლისადმი წილხვედრილობის საკითხის გასარკვევად ნამდვილად არ გამოდგება. საქმე ისაა, რომ „წმ. ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ-ჭელიშურ რედაქციაში აშკარად გამოხატული ღვთისმშობლის კულტი არ ჩანს. ეს არც იყო მოსალოდნელი, თუკი ვთვლით, რომ „მოქცევაა“ IX საუკუნეში შეთხზული ძეგლი კი არ არის, არამედ ძირითადად შეიცავს ადრეულ ტექსტობრივ პლასტებს — IV-V საუკუნის საკითხავებს წმ. ნინოსა და ქართლის გაქრისტიანების შესახებ.

მართლაც, ღვთისმშობელი „მოქცევაას“ ტექსტში სახელდებით დამონშებულია ორჯერ და ისიც მის პირველ ნაწილში: 1. იესო ქრისტე „ჭორცითა იშვა თესლისაგან დავითისა და ქალწული ს[ა]გან მარიამის [ა], წმიდისა და უბინო [ა]სა, რომელი სათნო ეყო მას“ (აბულაძე 1963 : 88 ჟ). 2. ნობენში, მთიელთა გაქრისტიანების წინ, წმ. ნინომ დასახმარებლად ღვთისმშობელს მიმარ-

თა: „მაშინ აღდგა წმიდაა და სანატრელი და განმანათლებ[ე]ლი ნეტარი ნინო, დედაა ჩუენი, აღიპყრნა ჰელნი ღმრთისა მიერ და მოუწოდა შემწედნ მ ი დ ა ს ა ლ მ რ თ ი ს მ შ ო ბ ე ლ - ს ა “ (აბულაძე 1963: 88 ჭ). საკუთრივ „წმ. ნინოს ცხოვრებაში“ ღვთისმშობელი დედად იხსენიება: 1. სიდონიას მონათხრობის მიხედვით, წმ. ნინო ეუბნება მირიანს: “მეფე, შენ უკუნისამდე ცხოვრდი სახელითა ქრისტე-სითა და ვედრებითა წ მ ი დ ი - ს ა დ ე დ ი ს ა მ ი ს ი ს ა დ თ ა და მის თანა ყოველთა წმიდათადათა“ (აბულაძე 1963: 132 შ.). 2. სიკვდილის წინ ნინო ამბობს: „ესერა მოსრულა სული ჩემი ჴორცად ჩემდა, დამეძინებთან ძილითა მით დედისა ჩემი-სადათა საუკუნოდ“ (აბულაძე 1963 : 105 შ.). გ. კუჭუხიძის მართებული დაკვირვებით, ღვთისმშობლის დედად მოხსენიება ძველი ტრადიციის გამოძახილია და მიანიშნებს, რომ მისი კულტი ჯერ კიდევ არ არის მტკიცედ ფესვგადგმული ქრისტიანულ ლიტე-რატურაში. წმ. მარიამის კულტი მას შემდეგ ძლიერდება, როცა საბოლოოდ შეიმუშავეს „ღვთისმშობლობის“ დოგმა ეფესოში გამართულ მესამე მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე. ეს კულტი „წმ. ნინოს ცხოვრებაში“ არ არის გამოკვეთილი, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ ძეგლის უძველესი პლასტები 431 წლამდეა შექმნილი (კუჭუხიძე 1999 : 134-135). საგულისხმოა ისიც, რომ წმ. ნინოს პირველსახე, მისი არქეტიპი, „მოქცევაჲს“ მიხედვით, არის არა ღვთისმშობელი, არამედ მარიამ მაგდალინელი (იხ.: მეტრე-ველი 2000 : 51-56).

ყოველივე ზემოთქმული ნიშნავს თუ არა, რომ ღვთისმშობლის კულტი IX საუკუნემდე, ე. ი „წმ. ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ შექმნამდე არ არსებობდა საქართველოში?

რალა თქმა უნდა, არა!

ხსენებული კულტის არსებობას მოწმობს თუნდაც უძველეს ქართულ **მრავალთავებში** დაცული ღვთისმშობლის საკითხავები. თვით ბასილი მონაზონის მიერ „წმ. ილარიონ ქართველის ცხოვრებაში“ გამოთქმული საქართველოს ღვთისმშობლისადმი ნილხვდომილობის იდეა უთუოდ ძველ ქართულ საეკლესიო გადმოცემებს ემყარება, რადგან ჰაგიოგრაფი მოგვითხრობს იმას, რაც მისთვის უტყუარი და ჭეშმარიტია. რაც შეეხება „წმ. ნინოს ცხოვრებას“, მიუხედავად იმისა, რომ მასში ქართველი ერის თვითმყოფადობის წარმომაჩინებელი არაერთი იდეაა გაცხადებული, ღვთისმშობლის სახე რამდენადმე გაფერმკრთალებულია. ეს კი იმაზე მიანიშნებს, რომ წმ. ნინოს ღიად დაკავშირება

მარადქალწულ მარიამთან შედარებით გვიანდელი ლიტერატურული ტრადიციაა (მახარაშვილი 2005: 17-22).

ღვთისმშობლის კულტმა, წმინდა და მარადქალწული მარიამის მიერ ქართველთა მფარველობის შეგნებამ განსაკუთრებით ღრმად გაიდგა ფესვი ათონელ მოღვაწეთა შორის, რაც მათ შემოქმედებაშიც აისახა. აქ გასათვალისწინებელია ერთი გარემოება: ათონის ივერთა მონასტრის დამაარსებელი იოვანე თავის შვილ ეფთვიმესთან ერთად X საუკუნის 60-იანი წლების დასაწყისში მოღვაწეობდა ულუმბოზე, სადაც საუკუნით ადრე მთელი 5 წელი გაატარა წმ. ილარიონმა თავის მოწაფეებთან ერთად. ულუმბოზე ყოფნისას მამა-შვილი გაეცნობოდა არა მარტო წერილობით წყაროებს წმ. ილარიონის ცხოვრება-მოქალაქეობაზე, არამედ მოისმენდა ზეპირ გადმოცემებსაც ამ საკვირველი კაცის სასწაულმოქმედებათა შესახებ. ეტყობა, წაკითხულმა და გაგონილმა იმდენად დიდი შთაბეჭდილება მოახდინა იოვანესა და ეფთვიმეზე, რომ ილარიონ ქართველი მათ აღიარეს თავიანთ უშუალო წინამორბედად, ერთგვარ გზამკვლევადაც და მისაბაძ მაგალითად საზღვარგარეთ მყოფი ყველა ქართველი ბერი-სათვის. ეს იქიდანაც ჩანს, რომ იოვანესა და ეფთვიმეს ათონზე გადასვლის შემდეგ წმ. ილარიონის კულტი იქაც მკვიდრდება. ეფთვიმე ათონელმა საკუთარი ხელით გადაწერა „წმ. ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ მოკლე ტექსტი, შემდგომში იქვე გადაიწერა მისი ვრცელი ბასილისეული რედაქცია, დაიწერა აგრეთვე მეტაფრასული „ცხოვრება“ და შეითხზა საგალობელი. საფიქრებელია, რომ საქართველოს ღვთისმშობლისადმი წილხვედომილობის აზრი “წმ. ილარიონ ქართველის ცხოვრების” მეშვეობით გავრცელდა ათონელ მამებში; მეტიც: ათონის ღვთისმშობლისადმი წილხვედრილობაც საქართველოს ანალოგიით უნდა გაჩენილიყო წმინდა მთაზე.

ღვთისმშობლის კულტის არსებობას ათონზე ერთმნიშვნელოვნად ადასტურებს გიორგი მთაწმიდლის „იოანესა და ეფთვიმეს ცხოვრება“. თხზულებაში ყურადღებას იქცევს რამდენიმე მომენტი:

1. ყრმა ეფთვიმე ძლიერ ავად შეიქნა. იოვანეს თქმით, მისი გამოჯანმრთელების იმედი მას აღარ ჰქონდა. მამამ ღვთისმშობლის ტაძარს მიმართა, დავარდა წმინდა დედოფლის ხატის წინ და მარადქალწულ მარიამს შემწეობა სთხოვა. როცა იოვანე სენაკში დაბრუნდა, დიდად გაუკვირდა, რადგან შვილი,

სრულიად უვნებელი და გამოჯანსაღებული, სანოლზე წამომჯდარი იხილა. ეფთვიმემ მამას უამბო შემდეგი: გამომეცხადა ვინმე დიდებული დედოფალი და მკითხა ქართულად: რა გტკივა ეფთვიმე? მე ვუთხარი: მოვკვდები, დედოფალო! როგორც კი ეს ვთქვი, მოვიდა ჩემთან, შემეხო ხელზე და მითხრა: შენ ცუდად არ ხარ, ადექი, ნუ გეშინია და ქართულადაც თავისუფლად ილაპარაკე. ამ დრომდეო, — გადმოგვცემს იოვანე, — ეფთვიმეს უჭირდა ქართულად ლაპარაკი და „ფრიად მწუხარე ვიყავ ამის პირისათვის, ხოლო მიერიტვან დაუყენებელად, ვითარცა წყაროდ, აღმოდინ უწმინდეს ყოველთა ქართველთასა“. გაივლის სულ ცოტა დრო და მამის შთაგონებით ეფთვიმე დაიწყებს მთარგმნელობით საქმიანობას: „დღე და ღამე ტკბილსა მას თავლსა წიგნთა საღმრთოთასა შურებოდა, რომლისა მიერ დაატკბო ენაჲ ჩუენი და ეკლესიაჲ“ (აბულაძე 1967: 60-62). დამონებული ტექსტიდან არ ჩანს, სად მოხდა ზემოხსენებული ფაქტი — ულუმბოზე თუ ათონზე. ამას არსებითი მნიშვნელობა არცა აქვს. მთავარი ისაა, რომ ათონის სალიტერატურო სკოლის წინამძღოლის — ეფთვიმეს ხელისამპყრობელი და, აქედან გამომდინარე, ქართული ენის, მნიგნობრობისა და სულიერების მფარველი ამ ეპიზოდის მიხედვით არის დედა ღვთისმშობელი.

2. გიორგი მთანმიდელი საუბრობს რა ბერძენთა მცდელობაზე, რადაც უნდა დაჯდომოდათ ხელში ჩაეგდოთ ათონის ივერთა მონასტერი, აღნიშნავს: „არა თუმცა უფალი შეწეულ იყო ჩუენდა და მ ე ო ხ ე ბ ა ე წ მ ი დ ი ს ა ლ მ რ თ ი ს მ შ ო ბ ე ლ ი ს ა ე და მათ წმიდათა მამათა ჩუენთა მადლი და ლოცვაჲ“, ერთი ქართველიც კი აღარ დარჩებოდა ამ ვრცელსა და დიდებულ ლავრაში, რომელიც დიდი ხარჯითა და ოფლით ააგეს ჩვენმა წმინდა მამებმა სწორედ ქართველებისთვისო (აბულაძე 1967: 94).

3. საგულისხმოა ის ფაქტიც, რომ ათონის ივერთა მონასტრის მთავარი ტაძარი („დიდი ეკლესიაჲ“) ღვთისმშობლის სახელზე ააგეს ქართველებმა. გიორგი მთანმიდლის თქმით, „უაღრეს ქებისა აღმატებულ არს ჰაეროვნებაჲ და შუენიერებაჲ მისი, რომელ ამას მთასა შინა, დაღაცათუ ფრიად არიან მონასტერნი, გარნა მსგავსი მისი არა იპოების, და არა ხოლო მთასა, არამედ სხუათაცა მრავალთა ადგილთა“. აი, ამ ტაძრის მიტაცებაც სცადეს ბერძნებმა, მაგრამ, როგორც მწერალი შენიშნავს: „წ მ ი ნ დ ა მ ა ნ ლ მ რ თ ი ს მ შ ო ბ ე ლ მ ა ნ ჩუენ

გლახაკთა გვბოძა დიდებული იგი დიდებისა თვისისა ტაძარი და ყოვლადვე გვლუნის და გუფარავს უღირსთა ამათ და უცხოთა მადიდებელთა და სამწყსოთა თჯსთა“ (აბულაძე 1967: 98).

ღვთისმშობლის, როგორც ქართველი ერის მფარველის სახე, კარგად ჩანს გიორგი მცირის „გიორგი მთაწმიდლის ცხოვრებაშიც“. დავიმონებთ თხზულების ორ მონაკვეთს:

1. გიორგი შეყენებულმა დაავალა გიორგი მთაწმიდელს საღმრთო წიგნების ბერძნულიდან ქართულად თარგმნა და ეფთვიმეს დაწყებული საქმის ბოლომდე მიყვანა. თავდაპირველად მონაფემ უარი ჰკადრა მოძღვარს: ეს საქმე შეშვენით მხოლოდ ისეთ „განღმრთობილ“ კაცებს, როგორც წმ. მამა ეფთვიმე იყო. მაშინ ბერმა უთხრა: შვილო, ვინც ეფთვიმე სიკვდილისაგან იხსნა და ქართული ენა „განუმარტა“, მას შეუძლია შენც შეგეწიოს, „რამეთუ მას დიდად ეწყალის და უყუარს ნათესავი ჩუენი“ (გიორგი მცირე 1994: 189-190).

2. გიორგი მთაწმიდლის გარდაცვალების შემდეგ ათონზე შექმნეს ხატი: წმ. მამა ეფთვიმე და წმ. მამა გიორგი წმ. მარადქალწულ მარიამს ქართველთა მეოხებას ევედრებიან. ეს ხატი მოათავსეს „სამარხოთა ზედა წმიდისა მამისა ჩუენისა გიორგისსა“. მის შინაარსს გიორგი მცირე ამგვარად განმარტავს: წმ. ღვთისმშობელმა განადიდა მისივე მადიდებელნი — ეფთვიმე და გიორგი ჩუენი ერის გასანათლებლად; „ერთსა მას სიმრთელე მიანიჭა და ენაჲ კეთილად მეტყუელი ქართულად, ხოლო მეორესა — სიბრძნე და მეცნიერებაჲ, რამეთუ მათ ორთავე ადიდე სძალისა ებრყოვლად დიდებულნი იგი მიზეზნი კეთილთა ჩუენთა . . .“ (გიორგი მცირე 1994: 257).

განხილული მასალა სრულიად საკმარისია, რათა ნათელი წარმოდგენა ვიქონიოთ, თუ რა დამოკიდებულება ჰქონდათ ათონელ ქართველებს დედა ღვთისმშობლისადმი.

წმინდა და მარადქალწული მარიამის კულტი ათონის პარალელურად X-XI საუკუნეებში საქართველოშიც განმტკიცდა. ამიტომ შემთხვევითი არაა, როდესაც XII საუკუნის 10-20-იან წლებში არსენ იყალთოელმა* მეტაფრასული “წმ. ნინოს ცხოვრება”

* ჩვენ ვიზიარებთ მოსაზრებას, რომლის მიხედვითაც არსენ იყალთოელი და არსენ ბერი ერთი და იგივე პირია.

შეთხზა, წინა რედაქციებისაგან განსხვავებით, სრულიად ახლებურად გაიაზრა ღვთისმშობლის სახე; კერძოდ, მან საქართველოს ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობის იდეას ლოგიკურად დაუკავშირა ქართლის მოქცევის პერიპეტიები და წმ. ნინოს ცხოვრება, რითაც აღნიშნულ იდეას მწყობრი და დასრულებული კონცეფციის სახე შესძინა.

არსენის გადმოცემით, საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში ქრისტეს რჯული პირველად იქადაგა ანდრია მოციქულმა, რომელსაც თან ახლდნენ სიმონ კანანელი და მატათია. მიუხედავად იმისა, რომ მათ უამრავი ადამიანი მოაქციეს ქრისტიანობაზე, ქართველთა მეფე და ქვეყნის უდიდესი ნაწილი “დამთა მასვე სიბნელესავე და საცთურსა კერპთ-მსახურებისასა” (აბულაძე 1971: 10).

წმ. ნინოს სადაურობის, მისი მშობლების, დაბადებისა და სწავლა-აღზრდის მკითხველისათვის გაცნობის შემდეგ მწერალი კიდევ ერთხელ ეხება მოციქულთა თემას: ...წმ. იოანე ღვთისმეტყველს წილისყრით სამჯერ ხვდა აზიის ეფესოს მხარე ქრისტიანობის გასავრცელებლად. მაგრამ სხვა მოციქულებისაგან განსხვავებით, ის სამისიონერო მისიას ვერ ახორციელებდა, რადგან ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელს ემსახურებოდა თავის სახლში — სიონში. გამოსავალი შექმნილი ვითარებიდან თავად წმ. მარიამმა შთააგონა იოანეს. ის ღვთისმშობელთან ერთად გაემართა წილხვდომილი ქვეყნისაკენ, მარიამ მაგდალინელისა და სხვა მენელსაცხებლე დედების თანხლებით. მხოლოდ სამი დღის სავალი ჰქონდათ გავლილი, როდესაც გამოეცხადათ მაცხოვარი და უბრძანა იოანე მახარებელს მენელსაცხებლეებთან ერთად გზის გაგრძელება სამოციქულო ღვანლის აღსასრულებლად. ხოლო თავის ყოვლად წმინდა დედას უთხრა: არ მსურს შენი წასვლა საქადაგებლად, დაბრუნდი უკან სიონში, „რ ა მ ე თ უ ნ ა ნ ი ლ შ ე ნ დ ა ა რ ი ა ნ ა დ ვ ი ლ მ ო ს ა ქ ც ე ვ ე ლ ნ ი ე რ ნ ი ნ ა რ მ ა რ თ ნ ი დ ა ქ უ ე ყ ა ნ ა დ მ ა თ ი“. ხოლო როდესაც აღესრულება ქვეყანაზე შენი ყოფნის ჟამი, არა მარტო იოანეს, არამედ ყველა მოციქულს შემოვკრებ შენთან კიდით-კიდიდან და მე თავად მოვალ შენი სულის წასაყვანად. ასეც აღსრულდა! ღვთისმშობლის მიცვალება იყო დიდებული. იგი ძესთან ერთად ავიდა სუფევად. ამის შემდეგ მრავალი წელი გავიდა, როდესაც ყოვლადსახიერმა დედოფალმა მოხედა თავის წილხვდომილ ქვეყანას, ჩვენ ერს, „რ ა მ ე თ უ ნ ა ნ ი ლ მ ი ს ა ჩ უ ე ნ ვ ა რ თ ,

ნ ა თ ე ს ა ვ ნ ი ქ ა რ თ ვ ე ლ თ ა ნ ი , და ნ ე -
ტ ა რ ვ ა რ თ ჩ უ ე ნ და ს ა მ ნ ე ტ ა რ , რ ა -
მ ე თ უ ნ ა ნ ი ლ მ ი ს ა ვ ი ნ ო დ ე ნ ი თ . და ი გ ი
არს შემდგომად ღმრთისა მკსნელი და განმათავისუფლებელი
ჩუენი მწარისა მისგან მონებისა და სრულიადისა ტყუეობისა
მთავრისა მის ბნელისა“ (აბულაძე 1971: 15-16).

ამის შემდეგ არსენი კვლავ უბრუნდება წმ. ნინოს ცხოვრე-
ბას: ღირსი ნინო დღე და ღამე ლოცულობდა ღვთისმშობლის
ხატის წინ, მუდამ მარხვასა, მღვიძარებასა და დაუცხრომელ
ვედრებაში იყო. ერთხელაც, როდესაც ის იმყოფებოდა სიონში,
წმინდა დედოფლის სენაკის წინ, გამოეცხადა მარადქალწული
მარიამი და უთხრა: გაგზავნი შენ საქადაგებლად უცხო ერთან,
ქართველებთან, ჩემ წილხვედრილ ჩრდილოეთის ქვეყანაში, წადი
მხნედ, უშიშრად და ასწავლე ჭეშმარიტება! წმ. ნინომ მიუგო:
დედოფალო, როგორ შევძლებ ამის გაკეთებას, მე ხომ ქალი ვარ
უცხო, უნდო და უსწავლელი? მაშინ ღვთისმშობელმა თავის სა-
ფლავთან ამოსული ვაზის რტო მოკვეთა, მისცა მას ჯვრის სახე,
გადასცა ის ნინოს და უთხრა: ამ ნიშით სძლევ ეშმაკის ყოველგ-
ვარ მზაკვრობას, წარმატებული იქნება შენი მქადაგებლობა, მე
კი შემწეობას გაგიწევ და არ მიგატოვებ. როდესაც ნეტარი ნინო
გონს მოეგო, ხელთ ჰქონდა ჯვარი ვაზისა. შეძრწუნებული და
გაკვირვებული ცრემლით ადიდებდა იგი ღმერთს და ყოვლადწ-
მინდა ღვთისმშობელს (აბულაძე 1971: 16-17). სწორედ ამ ჯვრის
მეოხებით მოახდინა უამრავი სასწაული წმ. ნინომ ქართლში, რაც
საბოლოოდ ჩვენი ქვეყნისა და ერის სრული გაქრისტიანებით
დასრულდა (ჯვარი ვაზისა საბოლოოდ დაივანებს მეფე მირია-
ნის მიერ აშენებულ იმ ეკლესიაში, რომელსაც „ჯვარი პატიო-
სანი“ ერქვა).

ასე იქცა წმ. ნინოს ჯვარი — ჯვარი ვაზისა, ქართული ეკლე-
სიის უპირველეს სიმბოლოდ, ქართული მართლმადიდებლობის
ნიშად და სასწაულად. მასში გაშინაარსებულია ერთდროულად
ძე ღვთისაც — იესო ქრისტე და მშობელი მისიც — ყოვლად
წმინდა მარიამი (ჯვარი, როგორც მაცხოვრის სიმბოლო, ვაზი,
როგორც ღვთისმშობლის სიმბოლო). ასე დააკავშირა ვაზის
ჯვარმა ხილული და უხილავი ძაფებით წმ. ნინო, ღვთისმშობელი
და მისი წილხვედომილი ქვეყანა — ქართლი.

ზემოთ დამოწმებული ეპიზოდის წერილობითი წყაროების
მოძიება ალბათ გაჭირდება. ეს არც არის საჭირო. არსენ იყალ-

თოელი უთუოდ სარგებლობს ზეპირი საეკლესიო გადმოცემებით, რომელთაც ის მხოლოდ ლიტერატურულ ფორმას აძლევს. ეს რომ ასეა, ამას მოწმობს ისიც, რომ „წმ. ილარიონ ქართველის ცხოვრებაში“ და მეტაფრასულ „წმ. ნინოს ცხოვრებაში“ ღვთისმშობლის სახე თითქმის ერთნაირი პარადიგმებით არის გადმოცემული; მაგალითად: წმ. ნინოსაც და წმ. ილარიონსაც დედა ღვთისმშობელი ეცხადება და ის შთააგონებს მათ სამოციქულო გზაზე შედგომას; ეს გამოცხადებები პალესტინაში ხდება და ორივე აქედან იწყებს სამისიონერო მოღვაწეობას; ორივეს დასახული მისიის განხორციელებაში მარადქალწული მარიამი ეხმარება, თუმცაღა განსხვავებულია ამ მისიის მიზნები და მასშტაბები — ერთმა (წმ. ნინომ) კერპთაყვანისმცემლობით დაბნელებულ ქართლში უნდა შეიტანოს ღვთაებრივი ნათელი, ხოლო მეორემ (წმ. ილარიონმა) ხატმებრძოლეობისაგან რწმენაშერყეულ ბიზანტიას განახლების სული უნდა შთაბეროს, ჭემ-მარიტების მადლს აზიაროს (იხ.: მახარაშვილი 2006: 28-29).

საქართველოს ღვთისმშობლისადმი ნილხვედრილობის არსენისეულ თეორიას მომდევნო საუკუნეებში რაიმე არსებითი არა შემატებია რა, თუ არ ჩავთვლით ნიკოლოზ გულაბერისძის (XII ს.) „სვეტიცხოვლის საკითხავს“, რომელშიც მწერალმა თავისი ეპოქის ისტორიული რეალობიდან გამომდინარე (თამარის მეფობა) დასვა საკითხი: რატომ მაინცადამაინც ქალი ამოარჩია ღმერთმა ქართველების გასანათლებლად? უპირველესი არგუმენტი, რომლითაც ნიკოლოზი ამ კითხვაზე უპასუხებს არის შემდეგი: საქართველო „ნაწილი“ იყო ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლისა. ამიტომ მას თავად სურდა ჩვენ ქვეყანაში ჩამოსვლა და ქრისტიანობის ქადაგება, მაგრამ მისმა ძემ, მაცხოვარმა, არ ინება ამის განხორციელება. უკვე შემდგომ, როდესაც ღმერთმა წყალობა მოიღო ჩვენ ერზე, ქალის (წმ. მარიამი) ნაცვლად ქალი (წმ. ნინო) წარმოავლინა ქალისავე ნილხვედრილ ქვეყანაში (საბინინი 1882: 71-72. შდრ.: კეკელიძე 1980: 319-320).

საქართველოს ღვთისმშობლისადმი ნილხვედრილობა იყო ერთი ის მაცოცხლებელი იდეათაგანი, რომელიც რწმენას მატებდა ქართველ ერს და ისტორიის ყველაზე უფრო ძნელბედობის ჟამსაც კი გადარჩენის იმედს არ უკარგავდა.

დამოწმებანი:

აბულაძე 1963: აბულაძე ი. (რედაქტორი). ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I (V-XII ს.ს.). თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“,

1963.

აბულაძე 1967: აბულაძე ი. (რედაქტორი). ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ნიგნი II (XI-XV ს.ს.). თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1967.

ბეზარაშვილი, კული 2000: ბეზარაშვილი ქ., კული ბ. „მაყვლოვანის“ გაგებისათვის ძველ ქართულ მწერლობაში. ლიტერატურული ძიებანი, XXI. თბ.: გამომცემლობა „მერანი“, 2000.

ბეზარაშვილი, 2002: ბეზარაშვილი ქ. მასალები საქართველოს ღვთისმშობლისადმი ნილხვდომილობის იდეისათვის ქართულ მწერლობაში. კრებული — ძველი ქართული ლიტერატურის პრობლემები. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 2002.

გიორგი მცირე 1994: გიორგი მცირე, ცხოვრება გიორგი მთაწმიდელისა. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ი. ლოლაშვილმა. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1994.

ელაშვილი 2000: ელაშვილი ქ. ღვთისმშობლის სახე და ადრეული პერიოდის ქართული ჰაგიოგრაფია. ლიტერატურული ძიებანი, XXI. თბ.: გამომცემლობა „მერანი“, 2000.

კეკელიძე 1957: კეკელიძე კ. კულტურული დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლის ანარეკლი ძველ ქართულ ლიტერატურაში. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, IV. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1957.

კეკელიძე 1980: კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1980.

კუჭუხიძე 1999: კუჭუხიძე გ. კიდეც ერთხელ „წმიდა ნინოს ცხოვრების“ დათარიღებისათვის. ლიტერატურული ძიებანი, XX. თბ.: გამომცემლობა „მერანი“, 1999.

მახარაშვილი 2005: მახარაშვილი ს. „წმ. ნინოს ცხოვრება“ და ქართული მესიანისტური იდეის საფუძვლები. II საერთაშორისო სიმპოზიუმი „ქრისტიანობა ჩვენს ცხოვრებაში — წარსული, აწმყო, მომავალი“. თბ. 2005.

მახარაშვილი 2006: მახარაშვილი ს. ბიბლიური და ლიტერატურული პარადიგმები ბასილი მონაზონის (პროტოასკრიტის) „წმ. ილარიონ ქართველის ცხოვრებაში“. ლიტერატურული ძიებანი, XXVII. თბ. 2006

მახარაშვილი 2007: მახარაშვილი ს. ბასილი პროტოასკრიტის მსოფლმხედველობისათვის. ბიზანტინოლოგია საქართველოში (კრებული ეძღვნება ა.კ. ს. ყაუხჩიშვილის ხსოვნას). თბ.: პროგრამა „ლოგოსი“, 2007.

მეტრეველი 2000: მეთრეველი ფ. აგიოგრაფიული სიტყვა და ლოგოსი. თბ.: გამომცემლობა „ნეკერი“, 2000.

პოპოვი 2005: Попов И. Н. Влахерны. Православная энциклопедия, под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Том IX. Москва: Церковно-научный центр “Православная энциклопедия”, 2005.

საბინინი 1882: საბინინი მ. (რედაქტორი). საქართველოს სამოთხე. პეტერბურგი, 1882.

სირაძე 1997: სირაძე რ. „წმინდა ნინოს ცხოვრება“ და დასაწყისი ქართული აგიოგრაფიისა, თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1997.

სულავა 2002: სულავა ნ. XII-XIII საუკუნეების ქართული ჰიმნოგრაფია და პოლიტიკური იდეოლოგია. კრებული — ძველი ქართული ლიტერატურის პრობლემები. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 2002.

Soso Makharashvili

**On the Problem of St.Nino, Grapevine Cross and Virgin Mary, the
Main Protector and Intercessor of Georgia**

Summary

The present work deals with the conception of Georgia as a country under special protection and intercession of the Virgin Mary. The roots of origination of this idea, development trend and the final process of the theory formation have been considered. In this context, there are analyzed such compositions as: “The Life of St Illarion Kartveli”, “The Conversion of Georgia”, “The Life of St.John and Euthymius”, “The Life of St.Giorgi Mtatmsindeli” and metaphrase “The Life of Saint Nino”. On the basis of the studied material it has been concluded that it was Arsen Ikaltoeli who gave well-composed and elaborated form to the idea of a country under the special protection and intercession of Mary and harmoniously linked the mentioned idea to the issues of St.Nino’s life and conversion of Georgia.

ეკა ჩიკვაიძე

ნიკოლოზ გულაბერისძის „სვეტიცხოვლის საკითხავი“ და წმინდა ნინოს ცხოვრება

წმინდა ნინოს მოციქულებრივი ღვანლი არაერთმა თხზულებამ შემოგვინახა. ქართველთა განმანათლებელი ეკლესიამ შეაფასა წოდებით „მოციქულთა სწორი“, ხოლო სასულიერო მწერლობამ — მისი მოღვაწეობისა და „სრბის“ აღმწერი არაერთი ძეგლით. „ნინოს მოღვაწეობისა და მასთან დაკავშირებული ქართლის მოქცევის შესახებ არსებული ისტორიული და პოპულარულ-ლეგენდარული გადმოცემების ლიტერატურული დამუშავება ადრე დაწყებულია“ (ცხადაძე 1975: 390). „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ ერთ-ერთი რედაქცია დაცულია XI საუკუნის II ნახევრის ისტორიკოსის — ლეონტი მროველისეული „ქართლის ცხოვრების“ („ქართლის ცხოვრება“ 1955: 72-130) სახელით ცნობილ კრებულში, სადაც ავტორი ეყრდნობა „ნინოს ცხოვრების“ უძველეს რედაქციას. მოგვიანებით, XII საუკუნის II ნახევარში მოციქულთა სწორი ქალწულ-განმანათლებლის მოღვაწეობის სწორედ ეს რედაქცია დაიმონმა და გამოიყენა ნიკოლოზ გულაბერისძემ „სვეტიცხოვლის საკითხავში“ (საბინინი 1882: 69-119).

ნიკოლოზ გულაბერისძის ბიოგრაფია. გელათის სალიტერატურო სკოლის მოღვაწეთა ნათარგმნი თუ ორიგინალური თხზულებები, როგორც წესი, მწირად გვანვდიან ცნობებს მათ მთარგმნელთა თუ შემთხზველთა შესახებ. ამ თვალსაზრისით, გამონაკლისი არც „სვეტიცხოვლის საკითხავია“, რომელსაც ქართულ ფილოლოგიაში დამკვიდრებული ტრადიციით ნიკოლოზ გულაბერისძეს მიაკუთვნებენ. კათოლიკოს-პატრიარქის, პოეტის, მთარგმნელის, ისტორიკოსისა და მწიგნობარის, ნიკოლოზ გულაბერისძის, მოღვაწეობის შესასწავლად უპირველესი მნიშვნელობა ენიჭება მისივე „საკითხავს სვეტისა ცხოველისა, კუართისა საუფლოჲსა და კათოლიკე ეკლესიისა“, ათონის სააღაპე წიგნს (მეტრეველი ე. 1998: 101-130), სინოდიკონსა და თამარის ცხოვრების აღმწერ თხზულებებს. „საკითხავის“ ავტორის შესახებ თვით ძეგლიდან ვიცით, რომ: ა) თხზულების ავ-

ტორს ნამდვილად ნიკოლოზი ჰქვია. ერთ-ერთ სასწაულში იგი გვამცნობს: „რომელი ესე ნიკოლოზ ქართლისა კათალიკოზმან თვინიერ წესისა და ჩუეულებისა“ (საბინინი 1882: 89) ქმნა, ერთხელ მიპატივებიაო, ე.ი. გვამცნობს სახელსა და სასულიერო ხარისხს, რაც იშვიათად გვხვდება ქართულ ხელნაწერებში. ბ) ნიკოლოზის ბიძა, მამის ძმა, გახლდათ კათოლიკოს-პატრიარქი სვიმონი (1142-1146). სვიმონის შესახებ გამოთქმული ვარაუდით, იგი იყო გიორგი წყონდიდელის დისწული, რომელსაც დავით აღმაშენებლის დროს მნიგნობართუხუცეს-წყონდიდელის, შირვანის გამგებელისა და ბედიელ-ალავერდელი ეპისკოპოსის პატივიც რგებია (მეტრეველი რ. 2000ა: 125). ნიკოლოზი აღნიშნავს, რომ პატრიარქობამდე სვიმონი წმინდა საბას მონასტერში მოღვაწეობდა, ხოლო თვითონ ამ დროს იყო „სიყრმესა შინა“ („ჟამსა მას *სიყრმისა* ჩემისასა... ნეტარი მამის ძმა ჩემი სვიმონი, პირველ პატრიარქობისა მისის, მონასტერსა შინა იყო წმიდისა საბასა არმაზს... მე კახეთით მოვდიოდი და ერთი კაცი თანა მყუანდა“ საბინინი 1882: 98). გ) მისი საპატრიარქო ტახტზე აღსაყდრება ბურდუხან დედოფლის, ე.ი. გიორგი III-ის (1156-1184) დროს მოხდა. ბასილი ეზოსმოდვრის ისტორიული თხზულებიდან „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი“ ჩანს, რომ ნიკოლოზი უაღრესად მნიშვნელოვანი პირი ყოფილა გიორგი მესამისა და თამარის კარზე. დ) კათალიკოსობის პერიოდში მას უკუერთებია ეპისკოპოსი სვეტიცხოვლის გარეთ (რუისის ტაძარში) ბურდუხან დედოფლის ძალდატანებით (ე.ი. *გულაბერისძე უკვე კათალიკოსობდა ბურდუხანის გარდაცვალებამდე*). თამარის ისტორიიდან ცნობილია, რომ იგი 1178 წელს „სიმდაბლისა ძლით იჯმნა ქართლისა კათალიკოზობისაგან“ (მეტრეველი რ. 2000ბ: 135). საკათალიკოსო ტახტზე უარის თქმას იერუსალიმს წასვლას უკავშირებენ. საალაპე წიგნიდან ვარკვევთ, რომ ვალის გამო ყადაღადადებული მიწებისა და სოფლების გამოხსნაში ათონის ქართულ საგანეს წინამძღვარ *პავლესთან* ერთად სწორედ ნიკოლოზ გულაბერისძე დაეხმარა. სინოდიკონში ნიკოლოზის სახელითაა დაწერილი რამდენიმე ალაპი, რომელთა შორის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია თამარ დედოფლისთვის დადებული ორწევრა და იოანე მნიგნობართუხუცესისთვის დადებული ალაპები. ელ. მეტრეველის აზრით, რადგან პავლე ათონის ქართველთა მონასტრის წინამძღვარი იყო 1170-1184 წლებში (პავლე წინამძღვრად დაადგინეს „თვესა მარტსა ინდიქტიონსა სამსა,

ე.ი. 1170 წელს, მან მიატოვა წინამძღვრობა ინდიქტიონსა ორსა“, ე. ი. 1184წელს, — ალაპები 165 და 158), ნიკოლოზ გულაბერისძე ათონზე 1179-1183 წლებში უნდა ყოფილიყო. რით ადასტურებს ელ. მეტრეველი მამა პავლესა და ნიკოლოზ გულაბერისძის ერთობლივ მოღვაწეობას? უპირველეს ყოვლისა, პალეოგრაფიული მონაცემებით, რომელთა შორისაც უმნიშვნელოვანესია ორწევრა ალაპები. ამასთანავე, ctes d'Iviron II ტომის მასალებზე დაყრდნობით (და სხვა გამოკვლევათა მოშველიებით) ელ. მეტრეველი აღადგენს ივირონის მამათა რიგს და მიუთითებს, რომ ივირონს 1120-40 წლებში იოანე III კალაკალა წინამძღვრობს, ხოლო 50-დან 70 წლამდე ერთმანეთს ცვლიან მიქაელი, იოანე IV, ვასილი და გიორგი V (ამ უკანასკნელის შესახებ მოწმობა პანტელეიმონის მონასტრის ბერძნულ აქტშიცაა დაცული). ამავე მკვლევარის ცნობით, 1183 წელს ნიკოლოზი იერუსალიმში, ჯვრის მონასტერში, გადასულა, სადაც დიდი სამეურნეო საქმიანობა გაუშლია მონასტრისთვის ლათინთაგან მიტაცებულ მიწათა დასაბრუნებლად (მეტრეველი ე. 1998: 124). მკვლევართა ერთი ნაწილის ეჭვს თამარის ტიტულატურა იწვევს. შეიძლება და თუ არა თამარის დედოფლად მოხსენიება? ელ. მეტრეველის აზრით, თამარ დედოფლის მოსახსენებელი ათონის ქართული მონასტრის ალაპებში 1178-79 წლებშია ჩანერილი, ე.ი. თამარის ყრმობაში (1178-1179 წლებიდან 1184 წლამდე, სტაგირში გიორგი III-ის გარდაცვალებამდე, თამარი გიორგის III-ის თანამოსაყდრეა, როგორც ცნობილია, თამარი დაიბადა 1158 თუ 1160 წელს). არსებობს ორი განსხვავებული მოსაზრება თამარის ვინაობის შესახებ: კეკელიძე-ინგოროყვა-მეტრეველი მას თამარ მეფედ, ხოლო ს. კაკაბაძე კი დავით აღმაშენებლის ასულად, შირვან-შაჰზე გათხოვილ და დაქვრივებულ დედოფლად, მიიჩნევს. ს. კაკაბაძე ფიქრობს, რომ ა) მწიგნობართუხუცესი იოანე (ხოლო მას იხსენიებს ერთ-ერთი ალაპი) თამარ მეფის დროს არ მოღვაწეობდა და ბ) რაკი თამარი ალაპში იწოდება არა მეფედ (**მეფეთ-მეფე ან დედოფალთ-დედოფალი**), არამედ მხოლოდ **დედოფლად**, ეს არის დავით აღმაშენებლის ასული, რომელსაც შირვან-შაჰის თანამეცხედრობის გამო იხსენიებენ დედოფლად (ეს თამარი, დაქვრივებული, **1152 წელს** საქართველოში დაბრუნების შემდეგ მონაზვნად აღიკვეცა და აღესრულა **1160** წლის ახლოს). შესაბამისად, კაკაბაძის ვარაუდით, წინამძღვარმა პავლემ სწორედ ამ თამარისგან მიიღო დახმარება **1152** წლამდე

(რადგან ამის შემდეგ უკვე მონაზუნად აღკვეცილი დედოფლად ველარ იწოდება). პავლე დააყენეს წინამძღვრად III ინდიქტიონის მარტში, ხოლო 29 აპრილს, 2 ინდიქტიონს „დაუტევა მამამან პავლე მამობა“* (ალაპი 169, 178) (კაკაბაძე 1966: 301-315). მნიშვნელოვანია, რომ **ნიკოლოზ გულაბერისძე ყველგან (ალაპებში) იხსენიება მარტივად, სახელით. ხომ არ უნდა ვივარაუდოთ, რომ იგი ვერ არ იყო კათალიკოსი?** ის ჩასულა ათონში პავლეს წინამძღვრობის დროს. დანამდვილებით ვიცით, რომ საეკლესიო კრებაში მონაწილეობის მისაღებად ნიკოლოზი თამარმა იერუსალიმიდან გამოიხმო („ცხოვრება მეფეთმეფისა თამარისი“), რაც თამარმა გამეფებისთანავე (გიორგის გარდაცვალების შემდეგ) მოიწვია. მკვლევართა ერთი ნაწილის აზრით, მიზეზი თამარის დედოფლად მოხსენიებისა სწორედ თანამეცხედრობა უნდა იყოს, რადგან ამ პერიოდში იგი მეფედ ვერ იწოდებოდა. თუკი სვიმონი 1142-46 წლებში კათალიკოსის ტახტის მპყრობელი იყო (ხოლო გულაბერისძე, თვით ნიკოლოზისავე სიტყვებით, საკითხავში იხსენებს ამბავს, რომელიც მას „სიყრმის“ ასაკში, სვიმონის კათალიკოსობამდე გარდახდენია), უნდა ვიფიქროთ, რომ იგი ათონზე ამ დროს ვერ იღვანებდა (ს. კაკაბაძის მიერ მითითებული წლები სწორედ ნიკოლოზის ყრმობისდროინდელ სასწავლს ემთხვევა, ამ დროს იგი კახეთშია). სვიმონის პატრიარქობის დრო ემთხვევა დემეტრე I-ის ზეობის ხანას (1125-1155/6). დემეტრე I-ს იხსენიებს ხელნაწერთა მუზეუმში დაცული K14 ხელნაწერი, რომელიც, ერთ-ერთი მოსაზრებით, სწორედ ნიკოლოზ გულაბერისძეს უნდა ეკუთვნოდეს. ცხადია მხოლოდ ის, რომ ქრონოლოგიურად ნაკლებად მოსალოდნელია მაქსიმეს კორპუსის ქართული თარგმანის გულაბერისძისთვის მიკუთვნება, თუკი K14-ის თარგმნას დემეტრეს მეფობის 20-40-იანი წლებისთვის ვიფიქრებთ, როგორც ამას გვთავაზობს ედ. ჭელიძე (ჭელიძე 1998: 58-60). გამეფების შემდეგ თამარმა ნიკოლოზი იერუსალიმიდან გამოიხმო მასთან დაპირისპირებული მიქაელის (1178-1190) ნაცვლად აღსასაყდრებლად. ნიკოლოზმა კათალიკოსობაზე უარი თქვა, მაგრამ ანტონ ქუთათელთან ერთად თამარის მიერ მოწვეულ საეკლესიო კრებას სწორედ ის ხელმძღვანელობდა. ანტონ საღირის ძე (ქუთათელი) ათონის საალაპე

* მნიშვნელოვანია, რომ ალაპებში არ ჩანს მეორე თარიღი, რომლის მიხედვითაც უნდა დადგინდეს კონკრეტული დრო. ამიტომ დათარიღება მაინც ჰიპოთეტურია, ხოლო გამოთვლა ინდიქტისა **ქორნიკონის გარეშე** მართებულია როგორც კეკელიძე — მეტრეველთან, ასევე — კაკაბაძესთან.

ნიგნშიც იხსენიება (ინდიქტიონსა **ა**, რაც ელ. მეტრეველის აზრით, 1183 წელს შეესატყვისება. ხოლო 1184 წელს იგი უნდა დაბრუნებულიყო საქართველოში და დაეპყრა ქუთათელის კათედრა. თამარის მიერ გამართულ საეკლესიო კრებას სწორედ ანტონ ქუთათელი და ნიკოლოზი წარმართავდნენ). „ცხოვრება მეფეთმეფისა თამარისი“ მოგვითხრობს, რომ თამარმა „პირველად აღმოუწოდა ქალაქით იერუსალემით ნიკოლოზს გალაბერისძესა... ესე რა მოიყვანა, შემოიკრიბნა ყოველნი სამეფოსა თვისისა მღვდელთმოძღვარნი, მონაზონნი და მეუღაბნოენი, კაცნი მეცნიერნი სჯულისა საღმრთოსანი და მოსწრაფე იყო, რათა მართლმადიდებლობასა ზედა შემოთესილნი თესლნი ბოროტნი აღმოფხურნეს სამეფოსა თვისისა... ხოლო შემო-რა-კრებს ორისავე სამთავროსა ეპისკოპოსნი, რომელთა პირად აქუნდა ზემო მოხსენებული **ნიკოლოზ**, მსგავსი სეხნისა თვისისა და **ანტონი ქუთათელი საღირს-ძე**... მიეგებოდა მათ თამარ დიდითა სიმდაბლითა, ვითარცა კაცნი და არა მეფე, ვითარ ანგელოზთა და არა კაცთა“ (კეკელიძე 1951: 298). ბოლოდროინდელმა გამოკვლევებმა ისტორიკოსები მიიყვანა დასკვნამდე, რომ მიქაელი 1188 წელს გარდაიცვალა (ქადაგიძე 2001: 124). თუკი ეს სწორია, მაშინ საეკლესიო კრების თარიღი 1184-1188 წლებით უნდა განვსაზღვროთ. ამ კრებისა და საალაპე ნიგნთა შემდეგ გულაბერისძე აღარსად იხსენიება. ამიტომაც ფიქრობენ მკვლევარები, რომ ნიკოლოზი გარდაიცვალა 1190 წლის ახლო ხანებში. ეს დათარიღება მართებული იქნება იმ შემთხვევაში, თუკი დავუშვებთ, რომ თამარ დედოფალი თამარ მეფეა. ძალზე მნიშვნელოვანია „საქართველოს სამოთხეში“ დაცული შენიშვნა „სვეტიცხოვლის საკითხავის“ დანერის თარიღთან დაკავშირებით, რომელიც ბიოგრაფიის თვალსაზრისითაც საყურადღებოა: მ. საბინინი მიუთითებს, რომ „სვინაქსარი ესე კათალიკოზ ნიკოლოზ პირველისაგან 1160 წელს შედგენილ არს ძუელით მატიანეთაგანო“ (საბინინი 1882: 117). საკითხავის დანერის თარიღის შესახებაც აზრთა სხვადასხვაობაა. კეკელიძე მას თამარის ეპოქას მიაკუთვნებს (კეკელიძე 1951: 298-302). რას ეფუძნება მ. საბინინის დასკვნა, არ ვიცით, თუმცა, ასეთი დათარიღება გვაფიქრებინებს, რომ **შესაძლოა გულაბერისძე იყო ორჯერ საბერძნეთში** (მოსაზრებას საბერძნეთში საკითხავის დანერამდე ყოფნის შესახებ **ბერძნეთა ნათესავის, მისი ხასიათისა და წეს-ჩვეულებათა შესახებ მსჯელობაც** განგვიმტკიცებს (იხ. საკითხავი, გვ. 104; მხედველობაში

გვაქვს ორიგინალური და არა ნათარგმნი ძეგლისთვის უჩვეულო ლექსიკურ-სტილური თუ სინტაქსური ბერძნიზმები, რაზედაც ქვემოთ საგანგებოდ შევჩერდებით), **ან თარიღი მისი საბერძნეთში ყოფნის შესახებ მცდარია**. ამავე დროს, საკითხავის შედგენისას ნიკოლოზი უკვე აღსაყდრებულა კათალიკოსის ტახტზე, რადგან წერს: „პირველ პატრიარქობისა ჩემისო“ (საბინინი 1882:98). მკვლევართა ვარაუდით კი გულაბერისძე პატრიარქობდა 1156-1178-იან წლებში. თუკი საბინინის ცნობა სწორია, მაშინ აღაპში მოხსენიებული თამარიც, ცხადია, იქნება დავით აღმაშენებლის ქალიშვილი (მით უმეტეს, რომ თამარ მეფე დაიბადა 1158 თუ 1160 წელს). შესაბამისად, ამ შემთხვევაში ლოგიკურია თამარის მოუხსენიებლობა თხზულებაში, გულაბერისძის ბიოგრაფია კი მნიშვნელოვანწილად გადასახედი (მაგალითად, პატრიარქთა რიგისა და ზეობის საკითხი). **ბიოგრაფიის ამგვარი ნაკითხვა K14 ხელნაწერის შესრულების თარიღზე ედ. ჭელიძის ვარაუდსაც ეთანხმება და აღაპის ლექსიკის უჩვეულობასაც — მხედველობაში გვაქვს თამარის ორწევრა აღაპის სიტყვები — „ჰავთა ღორთა კაცთა...“** (მეტრეველი 1998: 124) **რაც პატრიარქისგან ნამდვილად მოულოდნელი შეფასებაა. ამასთანავე, თხზულებაში არსად იხსენიება თამარ მეფე, რაც ასევე დამაფიქრებელია.** ასეთ შემთხვევაში, ვფიქრობთ, ანგარიშგასაწივე იქნება ს. კაკაბაძის მოსაზრება.

ბიოგრაფიიდან ჩვენთვის განსაკუთრებით ყურადსაღები „საეკლესიო წესთა განმარტვაა“ (მეტრეველი 2000ბ: 135). ყველაზე მნიშვნელოვანი, რაც სასულიერო მწერლობიდან ნიკოლოზს დაუკავშირდა, მისივე „სვეტიცხოვლის საკითხავია“. ნიკოლოზის მიზანი ყოფილა სვეტიცხოველთან დაკავშირებულ სასწაულთა შემოკრება-აღწერით უფლის საკვირველმოქმედი მადლისა და ძალის შეცნობა-ქება (დამბადებლის დაბადებულით შეცნობა, რასაც უაღრესად ლოგიკური და ძალზე საინტერესო მაგალითებით გვანვდის).

ნიკოლოზ კათალიკოსი თავადვე გვამცნობს: „რამეთუ ვინ გამოწულილვით მეძიებლობდეს დასაბამსა და ვინაობასა და სადაობასა ნეტარისა მის ნინოსასა, წიგნი იგი **ხელად მიიღენ აღწერილი მონერილობით მოთხრობისათვის ქართველთა ცხოვრებისა** და მისგან გეუნყოს ყოველივე აღმავსებელად ჩუენისა ნაკულუღევანებისა. ხოლო ჩუენ **შესაბამად წმიდისა ამის დღესასწაულისა** მხოლოდ აღმავსებელად კმა საყოფელი რეცა

სულმცირედ შემოკლებული თხრობილი მოხსენებაჲ ნინოსიცა აღესწეროთ და შემდგომითი შემდგომად შეუდგინოთ ყოველივე ჯეროვანი გამოსაჩენელი და საცნაურმყოფელი სუეტისა ცხოველისა და კუართისა საუფლოსა დიდებულებათი უგუნურებისა ჩუენისაგან შესაძლებელი“ (საბინინი 1882: 73). ამგვარად, ნიკოლოზ გულაბერისძემ თავადვე განმარტა მიზეზი წმინდა ნინოს ცხოვრების შემოკლებული ვერსია-რედაქციის ჩართვისა, განსაზღვრა თხრობის მიზანი, რაგვარობა, თხზულების (საკითხავის) შედგენის მოტივაცია და, ამასთანავე, მიუთითა უპირველესი წყაროც, საიდანაც ნინოს ღვანლის წარმოჩენისას უსარგებლია. კ. კეკელიძემ „ქართული ლიტერატურის ისტორიის“ I ტომში შენიშნა გულაბერისძის საკითხავის მსგავსება ლეონტი მროველის ძეგლთან. მკვლევარის აზრით, ნინოს მოღვაწეობა და ღვანლი აქაც ისევეა შეფასებული და გადმოცემული, როგორც „ქართველთა ცხოვრებაში“ (კეკელიძე 1951: 298). იმავე ავტორის მითითებით და ბოლოდროინდელი გამოკვლევებით, ნიკოლოზ გულაბერისძის თხზულებაში ჩანს „ქართლის მოქცევის“, „მატიანე ქართველთაის“, ნინოს ცხოვრების სხვა რედაქციების (მაგ.: არსენ ბერისეული), ეგრემ მცირის შრომის („მოსახსენებელი მოქცევისა ჩუენისაი თუ რომელთა ნიგნთა შინა ბერძენთასა ხსენებულ არს“), ასევე, არაქართველ მოღვაწეთა წყაროების, რუფინუსის, ბერი მელქიტი ნიკონის, მოსე ხორენაცის (თამარაშვილი 1995: 200-240), ბასილი დიდის ექვსთა დღეთას (რომელსაც თავად ავტორი ახსენებს) (საბინინი 1882: 71), მსოფლიო საეკლესიო კრებათა (მხედველობაში გვაქვს მრწამსის ექსცერპტები, ძალიან საყურადღებო და მნიშვნელოვანი, რომელსაც წმინდა ნინო წარმოთქვამს თხზულებაში და რომელიც სხვა რედაქციებში ამგვარი სახით შესაძლოა არც იყოს), იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ კვალიც.

1. **საკითხავის კომპოზიცია და მისი მიმართება ნინოს ცხოვრების სხვა რედაქციებთან.** წმინდა ნინოს ცხოვრების სვინაქსარულ რედაქციათა შესწავლისას მკვლევარი დ. მენაბდე შენიშნავს: „ეს თხზულება ნინოს ცხოვრების დეტალების გადმოცემაში მთლიანად ლეონტი მროველის შრომას ეყრდნობა, რაზედაც, რომ არაფერი ვთქვათ მათ ფრაზეოლოგიურ სიახლოვეზე, მიუთითებს თვით ნიკოლოზიც“ (მენაბდე დ.: 183). თავის მხრივ, „საკითხავიც“ გამხდარა ჩვენამდე მოღწეული ორი სვინაქსარის წყარო (ამავე ნაშრომში დ. მენაბდე მიუთითებს, რომ A 425 და A

220 სვინაქსარულ კრებულებში მოთავსებული ცხოვრებანი გულაბერისძის „საკითხავიდან“ მომდინარეობენ, ამიტომვე ატყვი-ათ გულაბერისძის სტილისა და ლექსიკის კვალი). ჩვენამდე მოღ-ნეული არც ერთი ხელნაწერი, რომელიც საკითხავის ტექსტს შეიცავს, XVII საუკუნეზე ადრეულ პერიოდს არ განეკუთვნება. ეს კი მნიშვნელოვნად ართულებს ძეგლის კვლევას.

კომპოზიციურ-სიუჟეტური და ინფორმაციულ-ფაქტობრივი მიმართება. „სვეტიცხოვლის საკითხავი“ ენობრივ-სტილური თვალსაზრისით სამპირობით ნაწილად დაყვავით. ესაა: შესავალი (დასაწყისი), ნინოს მოღვაწეობა და ნინოს შემდგომი სასწაულები („გიხაროდენით“). საერთო და უცვლელი მთელ თხზულებაში იდეურ-სახისმეტყველებითი ასპექტებია, რაც ამთლიანებს ძეგლს და, ასევე, ავტორის სტილი (მხედველობაში გვაქვს არა ენობრივ-სტილური საკითხები, რაც განსხვავებულია I-III და II ნაკვეთებში, არამედ თხრობის, საკითხის წარმოჩენის — „საძი-ებლის“ ჭვრეტის, გამონუთილვისა და საფილოსოფოსო ძიების გულაბერისძისეული სტილი, რაც „ქართლის ცხოვრების“ იმ მონაკვეთისთვის, რომლითაც ნიკოლოზი სარგებლობს, უცხოა). გულაბერისძის საკითხავი ინარჩუნებს ქვეთავთა თანმიმდევ-რობას: აბიათარის მონათხრობი, სიდონიას მონათხრობი, მაგრამ ზედმინევენით არ მისდევს მათ. ძეგლთა ურთიერთშედარებამ თხზულებათა ურთიერთმიმართების *სამი ასპექტი* წარმოაჩინა: **ა.** *ორი ძეგლი ზედმინევენით* (ან მცირე ვარიანტული სხვაობით) მისდევს ერთმანეთს: „უფალო, მრავლითა ძალითა შენითა“... (საბინინი 1882: 74); „შევიდა სახლსა სამოთხის მცუელისასა“/ („ქართლის ცხოვრება“ 1955: 93) „შევიდა სახლსა მას სამოთხის მცუელისასა“; თანმხვედრია სიდონიას მონათხრობის მნიშ-ვნელოვანი ეპიზოდი, ერთგვარია დათარიღება (გულაბერისძე სავსებით იზიარებს მროველისეულს); **ბ.** *გულაბერისძე „ქართ-ლის ცხოვრების“ მოკლე ვერსიას გვთავაზობს*, სადაც კვალი ამ უკანასკნელისა ნათელია და (ამგვარ პასაჟთა მოძიება რთული არაა მათი სიმრავლის გამო); **გ.** *თხზულებები ერთმანეთისგან განსხვავდება.* ლოგორც ქ. ცხადაძე მიუთითებს, „საფიქრებელია, რომ სხვაობანი გამოუწვევია „ქართლის ცხოვრების“ რედაქტორ-შემდგენლებისა და მთარგმნელის საერთო მიზანსა და გეგმას, ზოგჯერ კი გადამნუსხველის გემოვნებას. ქართულ წყაროებ-ში ყველაზე მეტი ცვლილებით ლეონტი მროველის რედაქცია წარმოდგენილია XII საუკუნის II ნახევრის მოღვაწის ნიკოლოზ

გულაბერისძის საყურადღებო შრომაში. ავტორის მიზანია აღ-
წეროს უფლის კვართის ადგილსამყოფელზე აგებულ ტაძარში
აღმართული სვეტიცხოვლის ისტორია და მისი სასწაულები. გუ-
ლაბერისძისთვის საინტერესოა „ნინოს ცხოვრების“ ის ნაწილი,
რომელშიც გადმოცემულია ნინოს მოღვაწეობა მცხეთაში, მის
მიერ ქართლის მოქცევა და არა მთელი ცხოვრება. ამიტომ იგი
თხრობას იწყებს ნინოს ჯავახეთს შემოსვლით და ამთავრებს
სვეტისა და ჯვრების სასწაულებით. ამ ნაწილს ავტორი გად-
მოგვცემს ლეონტი მროველის თანახმად თავისუფალი თხრობის
სახით“ (ცხადაძე... 1960: 390-1). მაგ.: გულაბერისძე არ ურთავს
აბიათარის I მონათხრობს; ქართლად შემოსვლის ეპიზოდში არ
ახსენებს გაცს, განსხვავებით მროველისგან; ზოგ ხელნაწერში
ცალკე თავადაა გამოყოფილი ჯვრის აღმართვა (საბინინი 1882:
78); ზოგჯერ თხრობა იდენტური თუ არა, მსგავსია (ამგვარ
შემთხვევაში საუბრობენ ვერსიფიკაციაზე და არა რედაქციაზე),
მაგრამ განსხვავებულია ფაქტობრივად: „შემდგომად წელი-
ნადთა მრავალთა ესმა ძისწულსა ადერკი მეფისასა“ / (საბინინი
1882: 100) შემდგომად მრავალთა წელინადთა ძისწულის შვილ-
მან ადერკი მეფისამან...“ მნიშვნელოვანი ფაქტობრივი სხვა-
ობაა 4 ჯვარი (რომელსაც სიმბოლური, სახისმეტყველებითი
და იდეური განსხვავება შემოაქვს თხრობაში, თუკი მას ფაქტად
ვალღარებთ)*; შესაშური კრიტიკული და ლოგიკური აზროვნება

* საყურადღებოა ოთხი ჯვრის შესახებ დაცული ცნობა, რომელიც ნინოს ცხოვრე-
ბის სხვა არც ერთ რედაქციაში არ გვხვდება: „განჰკუეთეს ხე იგი მაისის ერთსა და
შეჰქმნნეს **ჯუარნი ოთხნი**“. ქრისტიანული სიმბოლიკის თვალსაზრისით, თავისთა-
ვად, ოთხი საკრალური რიცხვია, შეიძლება ოთხ კუთხეს, შესაბამისად, სარწმუნოებ-
ის ყოველმხრივ გავრცელებას (გავიხსენოთ ოთხი მახარებელიც) უკავშირდებოდეს.
ამ სხვაობაზე ყურადღება შეაჩერა მ. ჩხარტიშვილმა (ლიტერატურათმცოდნ. სიმ-
პოზიუმის მასალები, ჰიეროტოპია წმინდა ნინოს ცხოვრებაში, 18-20, 2007), სადაც
განსხვავებას იეროტოპიის სხვაგვარი ხედვით ხსნის. უნდა ითქვას, რომ რაიმე
დასკვნის გამოტანამდე საჭიროა თავად გულაბერისძისეული ტექსტის გულდას-
მით შესწავლა. ჯვრის აღმართვის შესახებ თხრობისას ნიკოლოზ პატრიარქი გად-
მოგვცემს: „ჯუარი ცეცხლისა ჩამოვიდის ზეცით და ეკლესიასა მას ზედა, რომელსა
ჯუარნი ესუენნეს გვირგვინითა დაადგრის...და რიჟურაჟს ოდენ განკრთიან **ორნი**
ვარსკულავნი და **ერთი** წარვიდის აღმოსავლეთით, ხოლო **ერთი** დასავლით და იგი
თავადი ევის თვისსა მას ადგილსა“... აქ უკვე **სამი** ვარსკვლავი ჩანს, რომელიც **სამ**
ჯვარს განუწევს სამყოფელს: „**ერთისა** მის დასავლეთით თხოთისა მთისა მიწენვა
მიუთხრეს, ხოლო **ერთისა** აღმოსავლეთისა მის ბოდს კუხეთისა...მიწენვა მიუთხრეს
და **ორთავე** მათ ესრეთ საცნაურ იქმნა საზღუარი“, მინიშნებულ ადგილსა უბრძანა
„ნეტარმან ნინო წარხუმა **ორთა** ჯუართა“ — **ერთი** თხოთის მთაზე, ხოლო **მეორე**
(თახაძე, ნიკოლოზისავე შენიშვნით, **ერთი**) — „უჯარმოს ქალაქსა“, „ხოლო **თავადი**
ესე ჯუარი პატიოსანი მესამე უწყებითა ზეგარდამოთა აღმოიყვანეს ზე ბორცუსა
მას ქუეშე წყაროსა მას ზედა, სადა დიდი იგი უმთავრესი ვარსკულავი აღმოვიდეს“ და
ეპისკოპოსის კურთხევით აღმართეს (საბინინი 1882: 100). არსად თხრობისას არ ჩანს

წარმოჩნდება, როცა გულაბერისძე ორი სხვადასხვა ეპისკოპოსის ქართლად შემოსვლის ცნობას განიხილავს. იგი არ იღებს უკრიტიკოდ არც ერთს, მაგრამ ხედავს შესაძლებლობას, მოაგვაროს ორივე ინფორმაცია ერთმანეთთან, რასაც გვთავაზობს კიდევ. განსხვავებულია ტოპონიმი: მუხრანი — მუხნარი; მნიშვნელოვანია სხაობა, როცა ის განპირობებულია გულაბერისძის პარადიგმული ან კიდევ გელათის სკოლისთვის დამახასიათებელი აზროვნებით, პოზიციით, მსოფლხედვით. ეს, ძირითადად, მაშინ ხდება, როცა „ცხოვრებისეული“ ინფორმაცია, თხრობა გულაბერისძის მიზანს სცდება და ან კიდევ, ნიკოლოზი თვლის, რომ „სათანადო არს“ „გამონიშლილვა“ თუ „ძიება“-კომენტარი. მისთვის მნიშვნელოვანია ფაქტთა სიზუსტე, ამიტომვე საკამათო საკითხს არკვევს: „ვითარ წინააღმდეგომ არს სიტყვა სიტყვისა, ფრიად საძიებელ არსო“ (საბინინი 1882: 89). უნდა შევნიშნოთ, რომ გულაბერისძე თავისუფლად ეკიდება მასალას: ზოგჯერ განავრცობს, ხან ამცირებს, სხვაგან კი კომენტარს ურთავს (მაგ.: იოანე ეპისკოპოსის, სვეტის სასწაულებისა თუ ნინოს მიერ აღსრულებულ საკვირველქმედებათა მოხსენებისას).

თხზულებას უძღვის შესავალი, რომელიც ერთგვარი შემზადებაა, „ცხდყოფის მიზეზთა“ სწორედ ფილოსოფიური ასხნაა, რადგან უფალმა ქართველთა განსანათლებლად წარმოავლინა ქალი — ნინო (ამ საკითხს საგანგებოდ შევხებით ქვემოთ). მხოლოდ „სათანადო“ კომენტარის შემდეგ ნიკოლოზ გულაბერისძე იწყებს თხრობას ნმინდა ნინოს შესახებ. თხრობა იწყება ნინოს ჯავახეთში შემოსვლით (განსხვავებით „ქართლის ცხოვრებისგან“). შედარებამ ცხადყო, რომ სვეტიცხოვლის საკითხავის ჩვენამდე მოღწეულ რედაქციებში მროველისეული „ნინოს ცხოვრება“ გამოკრებილი სახითაა წარმოდგენილი. ჩანს სხვა წყაროთა კვა-

მეოთხე ჯვარი. აქვე უნდა გავითვალისწინოთ ნიკოლოზ გულაბერისძის დამოკიდებულებაც ისეთ პრინციპულ რედაქციულ-ფაქტობრივ სხვაობებთან, როგორც წარმოდგენილი შემთხვევაა. მას, როგორც უაღრესად დაკვირვებულ, „გამომძიებელ“ და „საძიებელთა“ „სათანადოდ“ მანალიზებელ ისტორიკოსს არ სჩვევია ფაქტთა უკომენტაროდ მიღება. ქართლის ცხოვრებისგან განმასხვავებელი სტილური თავისებურების ერთი ასპექტი სწორედ ეს „ძიება“ (მაგალითისთვის საბერძნეთიდან ჩამოსულ ეპისკოპოსთა ვინაობის ორი განსხვავებული ცნობის მორიგების გულაბერისძისეული ვერსიაც გამოგვადგება. მნიშვნელოვანია, რომ, ერთი მხრივ, ლეონტისგან განსხვავებულ ვერსიას ეპისკოპოსთა შესახებ სიუჟეტურად მოსდევს ჯვრის აღმართვის ამბავი, რომელიც, ამ შემთხვევაში, ლეონტის ქრონოლოგიას ზედმიწევნით იმეორებს, თუმცაღა მისგან განსხვავდება ფაქტობრივად. იხ. შაბინინი 1882: 95-97). ამიტომ, სავარაუდოა, რომ ცნობა ოთხი ჯვრის შესახებ მხოლოდ გადამწერის შეცდომაა და არა გულაბერისძის განსხვავებული ვერსია.

ლიც, რადგან გვაქვს ეპიზოდები, რომელნიც არ გვხვდება მროველთან, ზოგჯერ ქართლის ცხოვრების სიუჟეტური მიმდევრობა დარღვეული და გადანყობილია გულაბერისძის იდეურ-მხატვრული ჩანაფიქრისთვის უფრო მოსახერხებლად. მთელი რიგი პასაჟები მისდევს ერთმანეთს, ხშირია შემოკლება, რაც ისევ და ისევ ავტორის იდეურ-მხატვრული ჩანაფიქრის შედეგია.

2. კომპოზიცია „საკითხავის“ ენობრივ-სტილური და ლექსიკური კვლევისას მნიშვნელოვან სირთულეს ქმნის. ვანყდებით იმავე ტიპის პრობლემას, როგორსაც, ზოგადად, „ნინოს ცხოვრების“ შემცველ ძეგლებთან დაკავშირებით: გულაბერისძის „სვეტიცხოვლის საკითხავის“ კითხვისას გვრჩება შთაბეჭდილება სხვადასხვა ენობრივ-ლექსიკურ ქსოვილთან შეხებისა. აღნიშნული მიმართება „ქართლის ცხოვრებისა“ და „საკითხავისა“ ენასა და სტილზეც აისახა. ძეგლი ენობრივი თვალსაზრისითაც პირობითად სამ ნაწილად უნდა დავყოთ, რადგან თხზულების თავი და ბოლო გელათურ ძეგლებთან ავლენს კავშირს, ხოლო შუა მონაკვეთი (რომელიც „ქართლის ცხოვრებასთან“ აკავშირებს თხზულებას) ლექსიკურადაც განსხვავებულია. აქ ავტორი თითქოს მიჰყვება ლეონტი მროველის ენობრივ სტილს და განსაკუთრებით არ ცვლის მას. მართალია, ის ნიშნები, რაც საერთოა მთელი ძეგლისთვის, მაინც შეიმჩნევა (მაგრამ გაცილებით ნაკლები ინტენსივობით). ჯერ კიდევ ივ. ჯავახიშვილი მიუთითებდა, რომ „ნიკოლაოზ კათალიკოზს ...ენის მხრივაც თავისებურება ემჩნევა. მას, ვითარცა ფილოსოფოსს, ჩვეულებრივი სიტყვები არ მოსწონს და ახალ შეთხზულებას ხმარობს, როგორც მაგ.: მიმომსტუმრობას, თანაშენევენას, წარმოჩენას, ვერ-სწორსა და სხვებს. მაგრამ განსაკუთრებით მიმღეობა, ორ-სამ ნაწილადი სიტყვები და მათგან ნაწარმოები ზმნები ჰყვარებია, მაგ.: მიმხედველმან, მეცადნნი, მეტყველმან, ნავითყვანებულმი, ...და სხვ. ამგვარი სიტყვების წყალობით ჩვენი ისტორიკოსის ენა ზოგან მძიმედ გვეჩვენება“, მაგრამ ეს მარტო მისი მახასიათებელი არ უნდა იყოს, არამედ უკვე „იოანე პეტრინისა, არსენ იყალთოელისა და, როგორც ეტყობა, მთელი გარკვეული ფილოსოფიური მიმართულების დამახასიათებელ თვისებად უნდა ჩაითვალოს“ (ჯავახიშვილი 1983: 406). სავსებით მართებულია ივ. ჯავახიშვილის მოსაზრება, რადგან „სვეტიცხოვლის საკითხავი“ გელათის სკოლის ტიპური თხზულებაა ენობრივი მახასიათებლების თვალსაზრისით.

„სვეტიცხოვლის საკითხავის“ სტილურ თავისებურებას ბერძნული ენისათვის დამახასიათებელი კონსტრუქციების მოხმობა ქმნის. ეს სინტაქსური კონსტრუქციებია მიმღობური, ინფინიტივური, პასივური და უშემასმენლო წინადადებები. ეს ნიშნები კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია, თუკი შევადარებთ „ცხოვრების“ პარალელურ ეპიზოდს. I-III და II ნაკვეთთა ენობრივი მახასიათებლების განსხვავების ფონზე რა ქმნის თხზულების ერთიანობის შეგრძნებას? ეს არის ის კომენტარ-განმარტებანი თუ შეფასება-შეჯამებანი, რომელთაც მთელ თხზულებაში „სათანადო“ ადგილას ურთავს ავტორი.

უნდა აღვნიშნოთ, რომ მთელ თხზულებას ახასიათებს მსჯელობის რიტორიკულ-ფილოსოფიური სტილი. ჩვეულებრივია თხრობის ერთგვარი შემზადება დასაწყისი ფრაზის მოხმობით. ნიკოლოზ პატრიარქი ამბავს ასე იწყებს: „**საჭირო უკუე ვიდრემე იქმნა ჩუენდა,**“ ან კიდევ, „**სათანადო უკუშ ვცან, თხრობად...**“ „**სათანადო უკუშ ვჰგონე...არა დატევებად თუნიერ მოხსენებისა...**“ „**უჭეშმარიტეს უკუე ვჰგონე სხუაცა საძიებელი...**“ და ა.შ. სწორედ სტილის, მსჯელობის სრულიად განსაკუთრებული მანერის, ფაქტთა და მოვლენათა შეჯამება-ანალიზის და სხვ. გამოივ. ჯავახიშვილი „სვეტიცხოვლის საკითხავის“ ავტორს ისტორიულ-ფილოსოფიური მწერლობის წარმომადგენლად მიიჩნევს (ჯავახიშვილი 1983: 400).

3. *ძეგლის ჟანრობრივი სპეციფიკა, სახისმეტყველებით-იდუური და იდეოლოგიური საკითხები.* გავრცელებული მოსაზრებით, წინოს ცხოვრების მრავალგზის დამუშავების ერთ-ერთი მიზეზი აგიოგრაფიული თხზულების ცალკე ჩამოყალიბების მცდელობებს უნდა უკავშირდებოდეს. ამ თვალსაზრისით, ნიკოლოზ გულაბერისძის „სვეტიცხოვლის საკითხავი“ სიახლეს არ გვთავაზობს. ამიტომ, ძეგლის უპირველეს შემფასებელს მ. საბინინს იგი **სვინაქსარად** მიუჩნევია (იხ. ჩვენივე კომენტარი ქვემოთ). ნიკოლოზის თხზულების ჟანრობრივი სპეციფიკის განსაზღვრა ძალზე საინტერესო საკითხია და, ჩვენი აზრით, განაპირობებს როგორც „ქართლის ცხოვრებასთან“ მის დამოკიდებულებას, ისე ძეგლის კომპოზიციურ, სტილურ-ენობრივ და იდეურ-სახისმეტყველებით ასპექტებს. ნიკოლოზ გულაბერისძის თხზულების შესახებ გამოთქმული ვარაუდით, სვეტიცხოვლის საკითხავი არის ა) აგიოგრაფიული, ბ) ისტორიული (**გამოკვლევა** — თ. ჟორდანიას), გ) ჰიმნოგრაფიული, დ) პოლი-

ჟანრული თხზულება;

აგიოგრაფიულ თხზულებას სრულიად კონკრეტული მიზანი, მოდელი და ტიპოლოგია აქვს. მას უნდა ჰყავდეს გმირი, რომლის ცხოვრება-მოღვაწეობას წარმოაჩენს აგიოგრაფი ავტორი. ამასთანავე, ეს არის გზა მიწიერი, ჩვეულებრივი მოკვდავობიდან წმინდანობამდე, გზა, რომელიც განსაცდელთა დაძლევის უფალთან ერთობით გვირგვინდება და, რომელიც ჩვენ, ასევე ჩვეულებრივ მოკვდავთ, ხატად, მაგალითად უნდა გვექმნას. თავის მხრივ, წმინდანი ბაძავს მაცხოვარს, ხოლო აგიოგრაფი წმინდანის გზის ჩვენებით — მახარებელს. საბოლოოდ კი იქმნება ხატი, მზერისა და გულისყურის წარმმართველი, წმინდანისა, რომელიც მეოხი ხდება წინაშე ღვთისა, რათა ჩვენც დავიმკვიდროთ ცათა სასუფეველი. მონამე თუ დამმოწმებელი, მოქალაქე (ცხოვრების გმირი) თხზულების ცენტრალური ფიგურაა და თხრობა ან თანმიმდევრულად ვითარდება (სადაც ნაჩვენებია მოღვაწეობის დასაწყისიდან ბოლომდე განვლილი გზა), ან კიდევ აგიოგრაფის შეხედულებისამებრ (მაგალითად, პრინციპით: „საქმემან შენმან გამოგაჩინოს შენ“), მსგავსად „გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრებისა“ (რომელიც კომპოზიციურად ცხოვრების ფრაგმენტთა ამსახველ ხატს ჩამოჰგავს). ისტორიულ თხზულებაში აქცენტი ისტორიულ ფაქტთა და მოვლენათა განვითარებაზე უნდა იყოს გადატანილი. იმიტომაც, რომ საკუთრივ საისტორიო თხზულებათა სტანდარტულ მოდელში გულაბერისძის ძეგლი ვერ ჯდება, ივ. ჯავახიშვილმა ნიკოლოზ პატრიარქს ისტორიის ფილოსოფოსი უწოდა. „სვეტიცხოვლის საკითხავს“ ვერც ჰიმნოგრაფიულ თხზულებათა რიგს მივაკუთვნებთ, რადგან საგალობელს მკაცრად განსაზღვრული კანონიკა აქვს, რაც ძეგლში არ ჩანს. თვით თხზულების ბოლო ეპიზოდიც კი, რომელიც **გიხაროდენის** სახელითაა ცნობილი და რომელსაც დაუჯდომელ გალობად კითხულობენ ეკლესიაში, ცალკე, დამოუკიდებელი სახით არ შექმნილა. მას სრულიად განსხვავებული ფუნქცია აქვს. თხზულება ვერ შესრულდება ღვთისმსახურებისას როგორც ჰიმნი, საკითხავით ვერ აღავლენენ, მაგალითად, პარაკლისს. პოლიჟანრული თხზულება სხვადასხვა ჟანრის ძეგლთა ერთობლიობას უნდა წარმოადგენდეს, აქ შესაძლებელი უნდა იყოს სხვადასხვა ჟანრის პლასტების გარჩევა, სხვა შემთხვევაში ეს ის ბუნებრივი მრავალპლანიანობა იქნება, რაც, ზოგადად, სასულიერო თხზულებათა სინკრეტული ბუნებითაა გან-

პირობებული. „მოქცევაი ქართლისაის“ შესახებ მსჯელობისას ზ. ალექსიძე მიუთითებს, რომ იგი არც „სუფთა ისტორიული ნაწარმოებია, არც ჰაგიოგრაფიული, თუმცა, იმავე დროს, ერთიცაა და მეორეც...“ მოქცევაი ქართლისაიმ“ თავისი ტრადიცია ცი შექმნა მსგავსი სინთეტური ტიპის ჟანრისა. „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ შესახებ დაწერილი ყველა მომდევნო ხანის რედაქცია ერთსა და იმავე დროს არის ჰაგიოგრაფიული ნაწარმოებიც და ისტორიული თხზულებაც“ (ალექსიძე 2007: 4). აგიოგრაფიული და ისტორიული ხაზი „სვეტიცხოვლის საკითხავშიც“ ჩანს, მაგრამ მათ არა აქვთ დამოუკიდებელი მიზანი. ისტორია თითქმის ყველა სასულიერო ხასიათის თხზულებაში იხსება, რადგან აქ განსაკუთრებული ყურადღება ენიჭება ფაქტთა ნამდვილობას, წყაროთა უტყუარობას (გავიხსენოთ ნებისმიერი აგიოგრაფიული, ისტორიული, ჰიმნოგრაფიული თხზულება, სადაც თვითმხილველობა, მოწმეთა მონათხრობი, დადასტურებული ინფორმაცია უსათუოდ აღსანიშნი ფაქტორია, უტყუარობის, სანდოობის განმაპირობებელია). ამიტომვე „ისტორიის ფილოსოფოსად“ მოხსენიება ნიკოლოზ გულაბერისძისა ჩვენ არა ძეგლის ჟანრობრივი სპეციფიკის განსაზღვრად, არამედ თხზულების ისტორიული ასპექტების შეფასებად მიგვაჩნია. თავად გულაბერისძე შენიშნავს, რომ მიზნად დაუსახავს „ჭეშმარიტი და უტყუელი“ ამბის „ჭეშმარიტებითვე საცნაურქმნა“, რაც სასულიერო მწერლობისთვის აუცილებელი პირობაა. ჩვენი აზრით, **სვეტიცხოვლის საკითხავი არის ჰომილეტიკური ჟანრის თხზულება, კერძოდ, სადღესასწაულო ქადაგება**. ჰომილია, როგორც ცნობილია, სამღვდლო პირთა მიერ წარმოთქმული მოძღვრება-ქადაგებაა, რომელიც ან წინასწარ იწერებოდა შემთხვევლის მიერ, ან ქადაგების შემდეგ ჩაინერდნენ ხოლმე. ჰომილეტიკურ ლიტერატურაში გამოყოფენ სადღესასწაულო ქადაგებებს (რომელთა მიზანიც დღესასწაულის განდიდებაა), ენკომიებს (რითაც მონამებებსა და წმინდანებს ასხამენ ხოტბას), ეპიტაფიებსა და საკუთრივ ჰომილიებს, რომელთაც ეგ ზეგეტიკურ-მორალისტური ხასიათი ჰქონდათ (ლექსიკონი-ცნობარი 1, 1984: 279). **სწორედ წინასწარ ჩაწერილი სადღესასწაულო ჰომილიის სახე აქვს „სვეტიცხოვლის საკითხავს“**. ძეგლი გაჯერებულია მკითხველისა თუ მსმენელისადმი მიმართვით. ნინოს ხაზის დასრულებას ახალ სასწაულთა გადმოცემა ცვლის, სადაც გულაბერისძე ამბობს: „სიხარული **დღესასწაულისა და ჟამი შეკრებისა ჩვენისა** სხუისა

რასამე უახლესისა და სიხარულევანისა ხელყოფად იძულებულ-გვყოფს ჩვენ, რამეთუ ვინათგან დღესასწაულისათვის არს სიტყუა, სათანადო ვიდრემე ვჰგონე ღვთისმოყუარენო, კუალადცა საცნაურყოფად ზოგსრე სასწაულთათვის სვეტისა ცხოველისა“ (საბინინი 1882: 104). მიუხედავად იმისა, რომ ძეგლში ჩართულია წმინდა ნინოს ცხოვრების საკმაოდ ვრცელი ეპიზოდი, ვერ ვიტყვით, რომ იქმნება წმინდანის ხატი. ავტორისთვის მნიშვნელოვანია არა წმინდა ნინოს ღვანლის განზოგადება, არა მისი მაგალითად, სახედ წარმოჩენა, არამედ წმინდა ნინოს ღვანლის შედეგი — **„ქართლებრთა ამათ აღმოსავლეთის ეკლესიის“ დაფუძნება**. წმინდა ნინოს ღვანლის ჩართვა თხზულებაში ემსახურება ნიკოლოზის მიზანს — სათავე დაუდოს სვეტიცხოვლის დღესასწაულს და მას **თავისუფალი კომპილაციის ხასიათი აქვს*** (ამით უნდა იყოს განპირობებული შეფასებაც — სვინაქსარი. საერთოდ, კომპილაცია სასულიერო თხზულებებში ჩვეულებრივი, თუმცა, რატომღაც შეუსწავლელი მოვლენაა. კომპილირების კვალი არაერთ ნათარგმნ თუ ორიგინალურ თხზულებას ატყვია). წმინდა ნინო არ არის გულაბერისძის თხზულების ცენტრალური ფიგურა. აქ არ არის ნაჩვენები მხოლოდ და საკუთრივ ქართველთა განმანათლებლის ღვანლი (მიუხედავად კ. კეკელიძის მითითებისა, რომ თხზულებაში მოცემულია „გააზრება და შეფასება ნინოს ღვანლისა და მისი საქმიანობისა საქართველოში“, რასაც, ცხადია, ვეთანხმებით, მაგრამ დავძენთ, რომ ამ გააზრება-შეფასებას ნიკოლოზი საკითხავის შედგენის მიზანს უქვემდებარებს. კეკელიძე 1951: 105). თხრობა არც ნინოს მოღვაწეობის პირველ დღეთა თხრობით (როგორც ეს საერთოდ ხდება აგიოგრაფიულ თხზულებებში, უფლის ან ღვთისმშობლის მიერ წმინდანის სამოღვაწეოდ მონოდებით) იწყება და არც მისი გარდაცვალებით სრულდება. ძეგლში ნამდვილად წარმოჩენილია წმინდა ნინოს სახე განსხვავებულ კონტექსტში. ამ განსხვავებულ ხედვას კი გულაბერისძის მიზანი ქმნის. ავტორი თავადვე გვიცხადებს: „რამეთუ ვინ გამოწულილვით მეძიებლობდეს დასაბამსა და ვინაობასა და სადაობასა ნეტარისა მის ნინოსასა, წიგნი იგი ხელად მიიღენ აღწერილი მონერილობით მოთხრობისათვის ქართველთა ცხოვრებისა და მისგან გეუნყოს ყოველივე აღმავსებელად ჩუენისა ნაკლულევანებისა. ხოლო **ჩუენ შესაბამად წმიდისა ამის დღესასწაულისა მხოლოდ აღმავსებლად კმა საყ-**

* ამიტომაც ატყვია ქართლის ცხოვრების, არსენ ბერისეული ნინოს ცხოვრების და სხვა თხზულებათა კვალი (იხ. ზემოთ, ჩვენივე სტატია).

ოფელი რეცა სულმცირედ შემოკლებული თხრობილი მოხსენება ნინოსიცა აღვწეროთ და შემდგომითი შემდგომად შეუდგინოთ ყოველივე ჯეროვანი გამოსაჩენელი და საცნაურმყოფელი სუეტისა ცხოველისა და კუართისა საუფლოსა დიდებულება უგუნურებისა ჩუენისა შესაძლებელი“ (საბინინი 1882: 73). ნიკოლოზ გულაბერისძე თავადვე განმარტავს ნინოს ცხოვრების ეპიზოდთა ჩართვისა და ამგვარი რედაქციით წარმოდგენის მიზანს, ეს არის „დღესასწაულის შესაბამად“ თხრობა. ქართველთა განმანათლებლის ღვანლი და სახე ერთი რგოლია იმ ჯაჭვისა, რომლითაც პატრიარქს საბოლოო შედეგამდე მივყავართ. **ეს არის უფლის დიდება, ჭეშმარიტების წვდომა, საცნაურყოფა, დამბადებლის დაბადებულთა ქება-შეცნობა, ქართული ეკლესიის წიაღში თავჩენილ საკვირველქმედებათა ახსნა, ყველაფერი კი კონკრეტულ შემთხვევაში სამი ასპექტით: ეკლესია — კვართი — სვეტი გამოვლინდა.** მხოლოდ ამიტომ შემოდის თხრობაში წმინდა ნინო და არა დამოუკიდებელი ფუნქციით, როგორც მას ექნებოდა აგიოგრაფიული თხზულების შემთხვევაში. ამიტომვე აქვს თხრობას გამოკრებილი ხასიათი.

ახალი არ არის, რომ წმინდა ნინოს მოღვაწეობა მოციქულთა ღვანლთანაა შედარებული. მაგრამ, ზოგადად, გულაბერისძეს სხვა მწერალთაგან განარჩევს ფაქტთა და მოვლენათა შეფასება-განზოგადება, სადაც მნიშვნელოვანია არა მხოლოდ ტრადიციული პარადიგმული აზროვნება, არამედ „საძიებელთა“ ახალი ასპექტით წარმოჩენა, რაც ზოგჯერ ეკლესიის ისტორიის თვალსაზრისითაც ხდება საყურადღებო. სვეტიცხოვლის საკითხავის ავტორი წმინდა ნინოს ქართლში შემოსვლას სამი მიზეზით ხსნის: 1. „ბრძანებითა უფლისათა“ „ისრად რჩეულად და ელვად ნათლისად“ „კიდეთა ქუეყანისათა წარივლინნეს მოციქულნი“. „აღმოსავალით კერძოთა მათ“ ქადაგებად წადიერ იყო დედა ღვთისა „შესაბამობისათვის სახელისა მისისა (ე.ი. ძისა, ე.ჩ.), ვითარცა თვით ენოდების აღმოსავალ მზისა სიმართლისა“.* პა-

* ქრისტიანული აზროვნება უაღრესად სიმბოლიზებულია. სიმბოლურია აღმოსავლეთის მნიშვნელობაც მთელს ძველსა და ახალ აღთქმაში („მოგვი აღმოსავალით მოვიდეს“, მთ. 2,1; „ვიხილეთ ვარსკულავი მისი (ქრისტესი) აღმოსავალით“, მთ. 2,2,...). აღმოსავლეთით არის მიმართული მართლმადიდებლური ეკლესიის საკურთხეველი, შესაბამისად, აღმოსავლეთისაკენ აქვს პირი მლოცველს. აღმოსავლეთით მოძრაობს ახალი ნათელღებულცი და ჯვარდანურილიც ანალოგიის გარშემო (მზის საწინააღმდეგო, მაგრამ შემხვედრი მიმართულებით. „ქრისტიანული მოძღვრება არის წინამძღვარი კაცობრიობისა სწორედ დასავლეთიდან აღმოსავლეთისაკენ, რადგან დასავლეთი უკლებლივ ყველა წმინდა მამასთან არის ბნელეთისა და კვდომის სიმბოლო, ხოლო აღმოსავლეთი-სინათლისა და სიცოცხლის“. ამგვარად, ტრადიციის მიხედვით

ტივი აღმოსავლეთში ქადაგებისა ღვთისავე ნებით ღვთისმშობლის — ქალის — ნაცვლად ხვდა ახლა უკვე ღვთისმშობლისავე ნებითა და შეწევნით ქალს — ნინოს. დედა — ღვთისმშობელი „უზესთაესია დედათა და მამათა და ზეცისა ძალთაცა“. ამიტომ, „რაჟამს ღმერთმან ინება წყალობა და ცხოვრება ნათესავისა ჩვენისა, დედაკაცივე წარმოავლინა...გამოთხოვითა და ხუაიშნითა დედისათა...ვინადგან ნანილიცა იყო დედისა ღვთისა“.

„ერთი ჭეშმარიტი და უეჭველი მიზეზი“ ქართველთა ნათესავის დედაკაცის მიერ მოქცევისა სწორედ ღვთისმშობლის წილხვდომილება ყოფილა. ხოლო ღვთისმშობლის წილხვდომილების ერთ-ერთი მიზეზი კი „ქართლებრთა ნათესავის აღმოსავალით“ ცხოვრება, რაკილა თვით უფალი — მზე სიმართლისა — აღმოსავალით აღმობრწყინდება. ღვთისმშობლის წილხვდომილების შესახებ ცნობას პირველად ილარიონ ქართველის ცხოვრებაში ვხვდებით, X სკ. II ნახ., XII საუკუნიდან კი არაერთგზის დასტურდება (საკითხის შესახებ საგანგებოდ მსჯელობს კ. კეკელიძე ეტიუდების IV ტ., კეკელიძე 1957: 137-140). 2. „მეორე და უჭეშმარიტესისა ესე არს, ვინადგან ყოველთა ნათესავთა უმძვინვარესნი და უველურესნი იყვნეს ესე ნათესავნი, ამისთვისცა დედაკაცი წარმოავლინა, რათა უმეტეს საცნაურ იქმნეს ძალი ღვთაებისა მისისა და არავისი ენა კადნიერ იქმნეს ამაოსა მთხზველობისათვის ცუდისა მეტყველებად, ვითარმედ სიმხნემან და სიბრძნით ფილასოფოსობამან, გინა ენარიტორობამან მის ვისმე კაცისამან დააცხრო ბოროტ-ბოროტეულებაი მათიო, ამისთვისცა უკუე ლბილითა მით და ნარნარად მდინარითა წყლისა

და, ცხადია, არა შემთხვევით: ყველა რიტუალური მსახურებისას მღვდელმსახური მიმართულია აღმოსავლეთისაკენ (ეს ჩვეულება რიგით მორწმუნეზეც ვრცელდება). გადმოცემით, სწორედ აღმოსავლეთიდან გამოჩნდება მაცხოვარი მეორედ მოსვლის ჟამს. იოანე დამასკელი საგანგებოდ მსჯელობს „აღმოსავალით თაყუანისცემის“ შესახებ და ბრძანებს: „ვინაითგან ღმერთი ნათელი არს საცნაური და მზე სიმართლისა და „აღმოსავალად“ (ზაქ. 3,8 ლკ. 1,78) წერილთა შინა სახელიდების ქრისტე, მისდა შეწირულ იქმნინ თაყუანისცემა აღმოსავალით... იტყვის... დავითცა: - უგალობდით უფალსა ... აღმოსავალით (ფს.47,33), მერმეცა იტყვის წერილი: „დაჰწერ-გა ღმერთმა სამოთხე ედემს აღმოსავალით (შესაქმე, 2,8).“... მოსეანსაცა კარავსა აღმოსავალით აქუნდა კრეტსაბმელი და სალხინებელი ... უფალიცა ჯუარცუმული დასავალად მიმართ ჰხედვიდა და ესრეთ თაყუანის-ვსცემთ მისსა მიმართ მხედველნი. და ამაღლდებოდა რა, აღმოსავალით კერძო აღვიდოდა ... და ესრეთვე მოვიდესო, ვითარ სახედ იხილეთ იგი აღმავალი ზეცად, ანგელოსნი იტყოდეს მოციქულთა მიმართ (საქმე მოციქულთა 2.11) და თვით უფალი: „ვითარცა ელვამ გამოვალს აღმოსავალით და ჩანს ვიდრე დასავალადმდე, ევრეთ იყოს მოსლვაი ძისა კაცისა (მთ. 24,27)“. მისნი უკუე მომლოდენი თაყუანის-ვსცემთ აღმოსავალით“ (გარდამოცემა, გვ. .245).

ნეკტარითა დაშრიტა სიმძაფრე სახმილისა“ (საბინინი 1882: 72). რადგან, როგორც ნიკოლოზ გულაბერისძე ხსნის, განმართლდეს უფლის სიტყვები: „ძალი ჩემი უძღურებასა შინა სრულ იქმნებისო“. საკითხავის ავტორი ასევე განმარტავს, რომ უფალი „სათნო იჩენს არა სხვილბარკალთა მამაკაცთასა“, არამედ „მოშიშთა სახელისა მისისათა, ვითარცა იტყვის „მივხედნეო გარნა მშვიდსა და მდაბალსა და რომელი ძრწოდეს სიტყუათაგან ჩემთა“ და კუალად „მსხუერპლ ღვთისა არს გული შემუსრვილი და დამდაბლებული ღმერთმან არა შეურაცხჰყოს“. ქართლის ქალის მიერ გაქრისტიანების მეორე მიზეზად გულაბერისძეს მიაჩნია „ქედფიცხელთა (ურჩი, თავხედი), უღმობელთა (აქ: სასტიკი) და უგლიმთა (ბრიყვი, უგუნური) ნათესავთა“ „უძღურისა ბუნებისა დედაკაცისა მიერ“ მოღობა (საბინინი 1882: 73). ნიკოლოზ გულაბერისძის კომენტარი ამ შემთხვევაში განსხვავდება არსენ ბერისეული პოზიციისგან ქართველთა ნათესავის ბუნების შესახებ, სადაც ვკითხულობთ: „არა მნებავს ქადაგებად წარსლვა შენი, არამედ წარვედ შენ სახიდ შენდა სიონდ, რამეთუ **ნაწილ შენდა არიან ადვილ-მოსაქცეველნი ერნი წარმართნი და ქვეყანა მათი**“ (ძველი ქართული...1978: 360). ერთი მხრივ, გასაგებია ადვილმოსაქცევლობის შინაარსი: ქართველთა გაქრისტიანებასა და ამ სარწმუნოების სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებას მსხვერპ-ლი არ მოჰყოლია. ეს, უფლის განგებულებასთან ერთად, მოციქულთა სწორი ქალწულგანმანათლებლის ხანგრძლივი ღვაწლის შედეგი იყო. მაშინ მოტივაციათა წინააღმდეგობაზე უფრო მეტად განსხვავებულ ხედვაზე უნდა ვისაუბროთ. უმნიშვნელოვანესია, რომ მოციქულთა სწორის, ნინოს, ღვაწლი გულაბერისძემ სწორედ ამ ასპექტით განიხილა. საუბარია არა მხოლოდ ფიზიკურ უძღურება-სისუსტეზე, არამედ ფილოსოფიურ კონცეფციაზე, მჭევრმეტყველების ხელოვნების იარაღად გამოყენების უარყოფაზე, რასაც ამ კონკრეტულ კონტექსტში სარწმუნოება, ღვთისმოშიშება, სიმშვიდე და სიმდაბლე („შემუსრვილი გული“) უპირისპირდება (თხზულებაში არაერთგზის იკვეთება მოციქულთა სწორის სწორედ ეს თვისებები). ამავე კონტექსტში და სწორედ ამ მოტივით იმონმებს ნიკოლოზ გულაბერისძე „უსწავლელ მეთევზურებსა და მდაბიოთ“, რის შესახებაც ზემოთ უკვე შევჩერდით. ამავე არგუმენტს ნიკოლოზ პატრიარქი ამყარებს გედეონის მაგალითის მოხმობით. ბიბლიაში მოხსენებული ორი გედეონისგან აქ ისრაელის VII მსაჯული იგუ-

ლისხმება (მსაჯ. VI, 11), კერძოდ, VIII თავში გადმოცემული ამბავი 300-კაციანი ლაშქრით მრავალრიცხოვანი მტრის დამარცხებისა, რომელიც, ასევე, უფალს მინდობითა და გედეონის მიერ დამორჩილებული ხალხისადმი შეთავაზებული წინადადებით — **უფალმა იმეფოს თქვენზე** — არის ყურადსაღები (მსაჯულთა VIII, 23). **გედეონის მსგავსად, უფალს გაამეფებს ქართველთა ნათესავზე წმინდა ნინოც.** 3. „დედათა პატივის“ დამადასტურებელი მესამე არგუმენტი ნიკოლოზისთვის არის ის, რომ მაცხოვრის აღდგომის ხარების პატივი სწორედ დედათ ხვდათ წილად. მნიშვნელოვანია, რომ ჰომილიაში შემოდის პოლემიკის ელემენტიც (რაც ნამდვილად არ არის უჩვეულო მოვლენა). პატრიარქი მიმართავს ყველას, ვინც აკნინებს „ქადაგებასა და მოქცევასა ჩვენსა“, თუმცა, ვის გულისხმობს კონკრეტულ შემთხვევაში, არ ჩანს: „დაიყავნ პირი ბოროტად და ამაოდ დამაკნინებელი ქადაგებისა და მოქცევისა ჩვენისათვის ბუნებისა მიერ დედობრივისა, არამედ უფროსად და უმეტესად ვმოხარულობდეთცა და ვმოქალაქობდეთ მყუედრებელთა მათ ჩუენთა მიმართ უგუნურების მომზრახთა“ (საბინინი 1882: 73). მნიშვნელოვანია დასკვნა: **ის, რაც შესაძლოა ვინმეს დამაკნინებლად ეჩვენებოდეს, სინამდვილეში ჩვენი ეკლესიის პატივია.** უსათუოდ გაგვახსენდება გიორგი მთაწმიდელის პასუხი ანტიოქიის პატრიარქისადმი, რომელიც ზუსტად მსგავსი დატვირთვის, სულიერი ძალისხმევის, პათოსისა და ინტონაციისაა*.

როგორც კომპოზიციურ-სიუჟეტურ საკითხებზე მსჯელობისას აღვნიშნეთ, წმინდა ნინოს ხაზი ნინოს ჯავახეთში შემოსვლით იწყება და მის მიერ ქართლის გაქრისტიანებით (ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებით) სრულდება. რეალურად, თუკი დაფუძვრებით, ეს არის მხოლოდ ამბავი ნინოს ქართლში შემოსვლისა და ეკლესიის დაფუძნებისა, რომელიც დაკუმშულად აღადგენს ისტორიას და სადაც წარმართველი იმ სასწაულთა გახსენებაა, რომლებიც უკავშირდება ჯერ კვართს, შემდეგ სვეტსა და ეკლესიას (სვეტიცხოვლის ტაძარს)**.

* რ. სირაძე სწორედ ამ არგუმენტაციათა გათვალისწინებით ანდრია კრიტელის „ღვთისმშობლის საკითხავთან“ დაკავშირებით ფიქრობს, რომ სვეტიცხოველი განასახოვნებს ღვთისმშობელს (სირაძე 1992: 134).

** ხელნაწერებსა და რედაქციებზე საუბრისას მიუვითეთ, რომ სვეტიცხოვლის საკითხავმა არაერთი ხელნაწერით მოაღწია ჩვენამდე, თუმცა, მათი უმეტესობა XVII საუკუნისაა. ვფიქრობთ, რომ დროთა განმავლობაში თხზულების „ქართლის ცხოვრებასა“ და „ნინოს ცხოვრების“ სხვა რედაქციებთან მსგავსების გამოც ძეგლმა

ამავე დროს, გულაბერისძეს აინტერესებს ქართლში, კერძოდ, კვართის, სვეტის ადგილას, სამოთხეში (ზოგი რედაქციით, ვენახში) და მაყვლოვანთან აღსრულებული სასწაულები (საკითხავში ნინო არ ტოვებს მაყვლოვანს, ღვთისმშობლის საფარველს და ყოვლადნმიდა დედის მეოხებით აღწევს თავადაც ერთობას უფალთან, საკვირველმოქმედებს). **მნიშვნელოვანია, რომ კვართი ნინოს შემოსვლამდე გაცილებით ადრე ჩამობრძანდა და ღვთის განგებულებით „წარმოივლინა ქართლსა, დედასა ქადაქთასა“, მაგრამ მისი ძალა, მადლი და საკვირველქმედება სისრულით მხოლოდ ნინოს ქართლად შემოსვლისა და მაყვლოვანში დაფუძნების შემდეგ გამოვლინდა.** გულაბერისძის მიიზანი და პოზიცია გამოკვეთილია მაშინაც, როცა გარეშე, სხვაგან ჩენილ საკვირველქმედებათ აღწერს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი შემდეგ ის უნდა დაუკავშირდეს სვეტიცხოველს, მაგ.: მირიანის მზის დაბნელება, ან კერპთა მსხვერვეა და ა.შ. (თავისთავად, უმნიშვნელოვანესია სვეტიცხოვლის, ძველი დღეთას, ნათლით მოსილი კაცის და სხვა სახეთა გააზრება. ამ თვალსაზრისით, საყურადღებოა, რომ „ნინოს ცხოვრების“ სინური ხელნაწერის მინიატურაში სვეტს აღმართავს ქრისტე, შესაბამისად, **ძველი დღეთაც** ამ მინიატურის შემსრულებლისთვის ქრისტეს სიმბოლური სახეა). ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების (ე.ი. ქართლებრთა ეკლესიის დაფუძნების) თვალსაზრისით შემოდის თხრობაში კონსტანტინესადმი გაგზავნილი წერილი თუ ცნობა ეპისკოპოსთა შემოსვლისა. წმინდა ნინოს სახის გააზრება არაერთ მკვლევარს უცდია, ამიტომ ჩვენ აღარ შევჩერდებით მის სახისმეტყველებაზე, თუმცა შევნიშნავთ, რომ გულაბერისძის „საკითხავშიც“ ქმედითი და მეტყველია ოპოზიცია **ტყვე — დედოფალი** და **უცხო — დედა**. **ტყვე** ნინოს ცხოვრებაში დამკვიდრებული შესატყვისი უნდა იყოს ქრისტიანული ძეგლებისთვის ცნობილი *მონისა*. მამათა განმარტებით, თვით სახარებაც განარჩევს უფალთან ურთიერთობის ორ საფეხურს: მონობასა და მეგობრობას (მეგობარს უფალი უწოდებს ლაზარეს, რომელსაც აღადგენს). აქ უნდა იგულისხმებოდეს ნინო ქართლის მოქცევამდე და შემდეგ, რადგან ნათლისღების მადლი მოციქულთა სწორ დედას (თორმეტთა თანა მეთათამეტე მოციქულად წოდებულს) ტყვეობიდან უკვე სწორედ მეგობრად წოდე-

გადამწერთა მიერ დაკარგა პირვანდელი სახე და შეიმატა ისეთი ეპიზოდებიც, რომლებიც თავდაპირველად გულაბერისძესთან არ უნდა გვეკონოდა.

ბის პატივს მიაგებს. ხოლო რადგან ქრისტე მეუფეა, უფალია, წმინდა ნინო სულიერი ასპექტით ხდება **დედოფალი** და **ტოვებს ტყვეობას** (ე.ი. ხდება მეგობარი—მონიდან). წმიდა მონამე იპოლიტე რომაელი განმარტავს: „ვინც რწმენით შედის განახლების საბანელში, უარყოფს სატანას და უერთდება ქრისტეს, უკუაგდება მტერს და აღიარებს ქრისტეს თვით ღმერთად, განერიდება მონობას და მიიღებს ძეობას, იგი ბრუნდება ნათლისღების ემბაზიდან ნათელი, როგორც მზე, მბრწყინავი სიმართლის სხივებით და, რაც მთავარია, ბრუნდება ღვთის ძედ და ქრისტეს თანამეცხედრედ“ (ღვთისმსახურის...1989:344). ეს სულიერი გზა ქართველ ერთან ერთად განვლო წმინდა ნინომაც. ამავეს უკავშირდება **უცხო — დედა** ნყვილიც. ქართული აგიოგრაფიიდან მრავალი პასაჟის მოხმობა შეიძლება, სადაც **უცხო** სარწმუნოებით უცხოს, რჯულით უცხოს თუ ღვანლით უცხოს, ან განსაკუთრებული წარმომავლობისას აღნიშნავს („უცხო უცხოთა შჯულისთა“ — აბო, „უცხოვება ღვანლისა“ — გრიგოლისა და ა.შ.), მაგრამ ამავე „აბოს ნამებაში“ ვკითხულობთ, რომ ქართლი გამხდარა „დედად წმიდათა“, რომელმაც გააქრისტიანა უცხო შჯულის აბო. ნინო უცხოა მანამ, სანამ გაქრისტიანდება ერი, ხოლო მირიანისა და ნანას სასწაულებრივი განკურნება მას დედად აქცევს და **კაპადოკიელი ქალწული** ხდება **„დედა ქართველთა თემისა“**. ბოროტების დაბნელება, კერპთა მსხვრევა და უარყოფა, რაც ერის ნათლისღებას მოჰყვა, სამარადისოა (და არა დროებითი). უფლის განგებულება და ღვთისმშობლის წილხვედრი ქვეყნის უფლისთვის აღდგენა ხორციელდება ერის ნათლისღებით, უფალთან ერთობით, მიუთითებენ, რომ „დაცემული კაცობრიობისთვის ერთადერთი გზა ხსნისა ღმერთთან ერთობის მიღწევაა“ (ღვთისმსახურის...1989: 331). სწორედ ამ გზას აჩვენებს ქართველთა **ტყვეყოფილი დედოფალი** და **უცხოყოფილი დედა** — ნინო. ამავე დროს, მზადდება იდეა: მცხეთა — ქართული იერუსალიმი. მცხეთაც ბინარული სახეა და, უნდა ითქვას, რომ გულაბერისძესთან გამოკვეთილია არა მხოლოდ შედეგი ნინოს მოღვაწეობისა, არამედ პროცესი: **მცხეთა — „დედა ქადაქთა“ უნდა იქცეს „ზეციური იერუსალიმის“** სახედ. ქადაგი/ქადაქი გულაბერისძესთან წარმართული საქართველოს აღმნიშვნელია (აქვე გაგვახსენდება ქართლის სახელდება „დედად წმიდათა“ იოანე საბანისძესთან, ე.ი. იცვლება ფუნქცია, დატვირთვა, მისია ერისა როგორც ერთ, ისე მეორე შემთხვევაში). თუკი ბოლო დროს

შემოდებულ ტერმინოლოგიას მოვიშველიებთ, „წმინდა ნინოს ცხოვრებაში“ და, კერძოდ, გულაბერისძის საკითხავშიც, ასახულია ჰიეროტოპული მიდგომა (ჩხარტიშვილი 2007: 322) და ჰიეროფანია (სივრცულ-ლანდშაფტური ხატი, ღვთაებრივი ჩანაფიქრი ადგილის, საკრალური სივრცის შექმნის პროცესი). ირკვევა, რომ ქრისტიანობის გავრცელებისთანავე ამგვარი „ბაძვით“ შექმნილი ხატი იერუსალიმისა არის თვით კონსტანტინეპოლშიც („ახალი იერუსალემი“), გვიან — მოსკოვშიც, ჯერ კიდევ კ. კეკელიძის (შემდეგ, რ. სირაძის და სხვ.) დაკვირვებით — ამავე ხატს იმეორებდა მცხეთაც თავისი შემოგარენით: „ძველმა ქართულმა ეკლესიამ, რომელმაც თავისი დასაბამი წმინდა მიწიდან მიიღო, ტოპოგრაფიული თვალსაზრისითაც თავისი დედისგან — იერუსალიმის ეკლესიისგან მიიღო ასლი, როდესაც მცხეთასა და მის მიდამოებში შექმნა ყველა ის უმთავრესი პუნქტი, რომლებთანაც დაკავშირებული იყო ქრისტეს ამქვეყნიური ცხოვრების უმნიშვნელოვანესი მოვლენები. მცხეთა ქართული იერუსალიმია... მცხეთა, ეს ქართული იერუსალიმი, მდებარეობს მდ. მტკვრისა და არაგვის შესაყარზე, მის ცენტრშია დიდებული საპატრიარქო ტაძატი 12 მოციქულისა...აქ, მტკვრის ნაპირას, სადაც ქართველები მონათლნენ, დღემდე შემორჩა მღვიმე ეკლესიის ნანგრევებით, რომელსაც ბეთლემი ეწოდება. მტკვრის მარჯვენა ნაპირას, სწორედ სამხრეთით აღმართულია თაბორის სახელით ცნობილი მთა. მასზე იდგა ფერიცვალების ეკლესია... მცხეთიდან ჩრდილოეთით, სამხრეთ-აღმოსავლეთით, ...მდებარეობს ეგრეთ წოდებული ბეთანია“ (კეკელიძე 1957: 362). რ. სირაძე მიუთითებს, რომ ანალოგიები მრავლად გამოვლინდა და აისახა „ნინოს ცხოვრებაში“. ხოლო, რადგან მროველის რედაქციას მისდევს გულაბერისძეც, შესაბამისად, გვხვდება „სვეტიცხოვლის საკითხავშიც“. ყველაზე მნიშვნელოვანი ისაა, რომ **„იერუსალიმშია ქრისტეს საფლავი, მცხეთაში კი დაფლულია კვართი უფლისა. მცხეთა სახეა ე.წ. „ზეციური იერუსალიმისა“**, ამიტომ ანალოგიები სულიერი სიმბოლიკის შინაარსს შეიცავს...აქ უმთავრეს წყვილულ სახეებს ქმნიან ჯვარი ვაზისა და სვეტიცხოველი, მაყვლოვანი და „სამოთხე“, არმაზის მთა და „ბორცვი ჯუარისა“, „ზემო“ და „ქვემო“ ეკლესიები, აქვეა ბიბლიური საკულტო მთები: გებელი და გარიზანი“ (სირაძე 1987: 100). ქრისტეს საფლავის მცხეთური ანალოგიის — კვართის ადგილი უცნობია ნინოს შემოსვლამდე, ეს ადგილი სწორედ მას მიენიშ-

ნება სასწაულებრივად. მნიშვნელოვანია, რომ თუკი მანამდე საკვირველმოქმედებს კვართი, ტაძრის აშენების ჟამს მას ცვლის სვეტი, ხოლო შემდეგ — ტაძარი, რომელიც ამთლიანებს სამივე ხატს, მოიცავს თავის თავშივე სამივე სინმინდეს, ზეგარდამოქსოვილ საუფლო კვართს, ცხოველ სვეტსა და საკუთრივ ეკლესიას. მხოლოდ ამ შემთხვევაში, ეკლესია შეიძლება ორგვარად გავიაზროთ და ბინარული დატვირთვა მივცეთ: ეკლესია — სვეტიცხოველი და ეკლესია — ახალდაფუძნებული, სამოციქულო. მცხეთა — ზეციური იერუსალიმის ამგვარად გააზრება საუკუნეთა განმავლობაში ქრისტიანული სამყაროს წინაშე ქართველი ერის მიერ საკუთარი მისიის გაცნობიერებას უკავშირდება. მსჯელობის ამგვარად წარმართვა ძალზე **ლოგიკური შედეგით — ქართველი ერის საზეპურო ერად, ახალ იერუსალიმად წოდებით სრულდება**. ამ იდეის ღერძი კი სწორედ მცხეთაში დაფლული კვართია, რომელზეც გამობრწყინდა სვეტი და რომელზეც აიგო საკვირველი ტაძარი — სვეტიცხოველი, რომელიც, ერთი მხრივ, მოციქულთა სახელობისაა, ხოლო მეორე მხრივ, ქართველთა სიონადაც იწოდება. ჯერ კიდევ VII-VIII საუკუნეებში იოანე საბანისძემ ჩამოაყალიბა ეროვნული თვითშეგნების მსოფლმხედველობრივი კონცეფცია, სადაც ქრისტიანული სამყაროს ყურეში მოქცეულ ქართველ ერს სარწმუნოებრივი აღმსარებლობითა და ღვთის წინაშე გაღებული ღვანლით ბერძნებს უთანასწორებს* („არა ხოლო ბერძენთა სარწმუნოებაჲ ესე ღვთისამიერი მოიპოვეს, არამედ ჩუენცა, შორიელთა ამათ მკვიდრთა“, ძეგლები 1964: 55), ხოლო ქართლს იმ მადლის გამო, რომელიც მის წიაღში დამკვიდრებულთ ქრისტესთვის ღვანლის სურვილს აღუძრავს, **დედად წმიდათა** უწოდებს. გიორგი მერჩულე ქართველ ბაგრატიონთა გენიალოგიურ შტოს დავით მეფსალმუნეს

* თუკი იოანე საბანისძე ბერძნებს ქართველებს უთანასწორებს, გელათის სკოლის ავტორი — გულაბერისძე ქართველთა და ბერძენთა ნათესავის ხასიათსა და თვისებებს წარმოაჩენს და სრულიად განსხვავებულ პოზიციას გვთავაზობს: მას, როგორც ელინოფილ ავტორს, მოსწონს ბერძენთა ტრადიცია, ხედავს ქართველთა და ბერძენთა განსხვავებულ თვისებებს და არა მხოლოდ ახასიათებს, არამედ, ერთ შემთხვევაში ნინოს შემოსვლას გვიხსნის ქართველთა მძვინვარე და უგლიმი ხასიათით, სხვაგან წუხს, რომ ქართველთა ნათესავს არა აქვს ჩვევა „სამეცნიერო და საფილოსოფოსოთა საქმეთა გამოძიებისა“ და ა.შ. როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, ბერძენთა ნათესავის ამგვარი წარმოჩენა გულაბერისძის მიერ „სვეტიცხოვლის საკითხავის“ დათარიღების ერთ-ერთ არგუმენტად გვესახება. ამავე დროს, იმავე მომენტებით უკეთ წარმოჩნდება, რომ ქართველთა საზეპურო ერად გამოჩვენა უფლის განგებულება და არა ქართველი ერის დამსახურება (ამიტომაც, მიუხედავად რაგვარობისა, სწორედ **ქართლებრთა ნათესავს** უწოდებს გულაბერისძე საზეპურო ერს, კვართის, სვეტისა და სვეტიცხოვლის ტაძრის მფლობელს).

და, შესაბამისად, მაცხოვარს, უკავშირებს („დავით წინასწარმეტყველისა და უფლისა მიერ ცხებულისა შვილად წოდებულ ხელმწიფო“, — მიმართავს გრიგოლი აშოტ კურაპალატს (ძეგლები 1964: 262). თუმცაღა, უსათუოდ უნდა აღვნიშნოთ, რომ დამკვიდრებული მოსაზრების პარალელურად ეს ეპიზოდი, ზოგადად, ცხებულ მეფეთა დავით მეფსალმუნის სულიერ მემკვიდრეობასაც, საღვთო მადლმოსილებასა და მირონცხებულობასაც უნდა გულისხმობდეს. არ იხსენიება საული, რომელიც პირველი ცხებული მეფეა, თუმცა არა მორჩმული ხელმწიფე, სამაგიეროდ, იხსენებს დავითს, რომლის შტოშიც იშვა მაცხოვარი და რომელიც მორჩმით განაგებდა ისრაელს, შესაბამისად, „პატივთან ერთად პატიჟიცაა“ მისი სულიერი მემკვიდრეობა). X საუკუნეში იოანე-ზოსიმე მეორედმოსვლის ჟამს ერთა ქართული ენით „განკითხვას“ წინასწარმეტყველებს და მას სახარებისეულ ლაზარეს უწოდებს („სახარებასა შინა ამას ენასა ლაზარე ჰქვია“. ამ უჩვეულო „ქების“ ტექსტის ახსნა-გააზრება არაერთმა მკვლევარმა სცადა, შესაბამისად, არაერთგვარია თხზულების სიმბოლიკისა და სახისმეტყველების ახსნაც. ცხადია, ჩვენ ამ საკითხებს არ შევხებით). ახალი იერუსალიმის იდეა სრულიად განსხვავებული კონტექსტით გელათის აკადემიის სიმბოლოც გახდა. X-XIII საუკუნეთა სასულიერო ლიტერატურა მესიანისტურ იდეას ძალუმად წარმოაჩენს. გულაბერისძესთან მეორდება მცხეთის — მეორე იერუსალიმის იდეა, რომელიც ეპოქის შესატყვისს გააზრებას იმატებს: ერის რჩეულობის იდეას იძენს. თუკი თავდაპირველად *მეორე იერუსალიმი* ტრანსფორმირდა გამოთქმად *ახალი იერუსალიმი* (რაც ცვლის თავდაპირველ დატვირთვას. თავდაპირველი გააზრება კი ამგვარი იყო: „როგორც აღმოსავლური საქრისტიანოს ცენტრია იერუსალიმი, ასევე უნდა იყოს მცხეთა საქართველოსთვისო“, (სირაძე 1987: 83), თანდათანობით გაჩნდა ქართველთა მისიის ახალი ახსნაც: როგორც ძველ აღთქმაში ისრაელი იყო რჩეული ერი, ისე ქრისტიანობის გავრცელების შემდგომ ქართველთა ნათესავი რჩეული, ანუ **საზეპურო ერია**. ამგვარი გააზრება თავად ტერმინშიც აისახა* (აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ქართველთა ნათესავი „საზეპურო ერია“, მცხეთა — **„ახალი იერუსალემი“**, მაშინ, როცა კონსტან-

* ნ. სულავამ საგანგებო წერილი უძღვნა ტერმინს „საზეპურო ერი“, სადაც შეჯამებულია ყველა ის მოსაზრება, სადაც ამ ლექსემისა და სახის გააზრებაა წარმოდგენილი და გამოთქმულია საყურადღებო დასკვნაც X-XIII ს.კ.თა ძეგლებში მისი დატვირთვის შესახებ.

ტინეპოლი — **ახალი ჰრომი**, იერუსალიმში იგულისხმება სულიერი რჩეულება, მაშინ, როცა რომში მოიაზრება მხოლოდ კულტურულ-პოლიტიკური ძალმოსილება). ცხადია, ჩვენ არ შევხებებით ლექსემის გენეზისის საკითხს. ჩვენთვის საყურადღებო აგიოგრაფიულ და ბიბლიურ ტექსტებში მისი დატვირთვა და სიმბოლური გააზრებაა. ტერმინი **საზეპურო ერი** არაერთ სასულიერო თხზულებაში გვხვდება: „ნინოს ცხოვრება“, „აბდულმესიანი“, „დავით და კონსტანტინეს მარტვილობის“ მეტაფრასული რედაქცია, არსენ ბულმაისიმისძის ხელთუქმნელი ხატის საგალობელი და ა.შ.

საზეპუროს მნიშვნელობის განსაზღვრაში განსაკუთრებული როლი ენიჭება ბიბლიის ქართული თარგმანის მონაცემებს, რომელთა მიხედვით **საზეპუროდისრაელია მიჩნეული... გამოსვლ.**, II შჯულისა და I მეფეთა ნიგნებში ისრაელი მოიხსენიება საზეპუროდ: „და ან უკუეთუ სმენით ისმინოთ ხმისა ჩემისა და დაიცვათ აღთქუმაჲ ჩემი, იყვნეთ ჩემდა ერ საზეპურო ყოველთაგან ნათესავთა, რამეთუ ჩემი არს ყოველი ქუეყანა“ (გამოსლვ. 19,5); „ხოლო უფალმან არა განიშოროს ერი თვისი სახელისა მისისათვის დიდისა, რამეთუ შეგიწყნარნა თქუენ უფალმან და გამოგირჩია თქუენ ერად საზეპუროდ“ (I მეფეთა, 12, 22); „გამოგირჩია უფალმან...რაათა იყო შენ მისა ერად საზეპუროდ (II შჯულ. 6,7)“ (სულავა 2004: 22). რას ნიშნავს ბიბლიური გააზრებით **რჩეულობა**? გამოსვლათას მოხმობილ მუხლს მოსდევს კიდევ ერთი ახსნა: „ხოლო თქუენ იყვნეთ ჩემდა სამეფო, მდდელობა, ნათესავ წმიდა. ესე სიტყუანი ჰრქუნე ძეთა ისრაელისათა“ (გამ. 19, 6). როგორც ჩანს, უფალი რჩეულობას ისრაელს მხოლოდ მცნებათა მიდევნის, სჯულის აღსრულების შემთხვევაში აღუთქვამს (ამიტომვე მიმართავს: **უკუეთუ ისმინოთ...**), თუმცაღა, როგორც ბიბლიის ძველი თარგმანებისთვის იყო დამახასიათებელი, ტერმინი უნიფიცირებული არ არის, მდგრადი შესატყვისით არ გამოდის და შესაბამება ხან „შენს (უფლის) ძეებს“, ხანაც „იაჰვეს ხალხს“. **ჩვენთვის საყურადღებოა, რომ ბიბლიის გელათურ რედაქციაში „საზეპუროს“ ნაცვლად, როგორც წესი, გვაქვს „იყვნეთ ერად ჩემდა“ და, რაც ძალზე დამაფიქრებელია, მხოლოდ ორ ხელნაწერში (A179 1669 წლ.-სა და A51 XII-XVIII სკ.-ებისა! ეს უკანასკნელი საბას რედაქციადაა ცნობილი)* დასტურდება შესიტყვებით „ერი საზეპურო“.** ამავე დროს, K14-ს მთარგმნელი და

* ეს ძალზე საყურადღებოა, რადგან საკითხავის ხელნაწერებიც სწორედ ამ პერიოდს განეკუთვნება. შესაძლოა კვლავაც გვიანი გადამწერ-რედაქტორების კვალიც იკითხებოდეს.

გელათის კატენებიანი ბიბლიის ერთ-ერთი ავტორი (თუ გადამწერი) ერთი და იგივე პირი ჩანს. მაგრამ თუკი შესაძლოა, რომ ორივე ძეგლი დაუკავშირდეს ნიკოლოზ გულაბერისძეს (რაც მეცნიერთა შორის უკვე გამოთქმული ვარაუდია, მელიქიშვილი 1996: 18-22), უსათუოდ დამაფიქრებელია, რომ „სვეტიცხოვლის საკითხავი“ და გელათის ბიბლია „საზეპურო ერის“ ტერმინად ხმარების თვალსაზრისით განსხვავებას გვიჩვენებს. „ებრაულ ტექსტში საზეპურო შეესაბამება სიტყვას „სეგილა“, ღმერთის ძირფასი საკუთრება, ბერძნულში — *λαοι περιουσιαι*, გამორჩეული, საუკეთესო, აღმატებული, არაჩვეულებრივი ხალხი“ (სულავა 2004: 22). ნიშანდობლივია, რომ ბიბლიის მუხლი საბას მიერაა შესწორებული. თავად სულხან-საბა საზეპუროს ამგვარ ახსნას გვთავაზობს: „ზეციური პურისმტე, ღვთიური პურისა და მადლის მოზიარე“. ეს ტერმინი „ქართლის ცხოვრებაშიც“ (სწორედ ლეონტი მროველთან!) გვხვდება: „ოი, დედაო ჩემო, არა უგულვებლევყო ერი იგი საზეპურო უფროს ყოველთა ნათესავთა, მეოხებითა შენითა მათთუის“ (ქართლის ცხოვრება“ 1955: 38). ნიკოლოზ გულაბერისძესთან კი ვკითხულობთ: **„წინასწარვე განეგო (!) სახიერსა მას ამის სამეფოსა ერად საზეპუროდ შემზადება და ვინათგან ნაწილიცა იყო ყოვლადწმიდისა ღვთისმშობლისა, ამისთვის უფროსლა ღირს იქმნა ამას საშინელსა მადლსა ესე კედარი, ამისთვისცა უკუე წინასწარვე წარმოავლინა მადლი ღვთაებისა მისისა, რათა პირველადვე დაინნდოს კუართითა მით და მადლითა ღვთაებისა მისისათა“** (საბინინი 1882: 77). საფიქრებელია, რომ *საზეპურო ტერმინად ნიკოლოზ გულაბერისძესთან ან „ქართლის ცხოვრებიდან“ გადავიდა, ან კვლავაც საქმე გვაქვს ტექსტის გვიანი გადამწერების მიერ შეცვლასთან* (სწორედ XVII საუკუნის ჩასწორებებთან, რაც მოულოდნელი არა არის, რადგან ძეგლმა სწორედ ასეთი სახით მოაღწია ჩვენამდე). თუმცაღა, აქ მნიშვნელოვანია თავად მესიანური იდეა. ისრაელს უნდა დაეცვა მცნება, რომ ყოფილიყო რჩეული ერი; ერის რჩეულობა, ახალ იერუსალიმად ღვთისავე განგებულებით ქართველთა ნათესავის მოაზრება კვართის იერუსალიმიდან მცხეთას ჩამობრძანებითაც გამოიხატა, რისთვისაც მირიან მეფე საგანგებოდ აღავლენს ლოცვას (საბინინი 1882: 97-98). უფლის განგებულებით, ქართველთათვის რჩეულობის სანინდარი არა ღვთის მცნებათა მიღვენა, არამედ ღვთისმშობლის წილხვდომილებაა. ამავე დროს, უმნიშვნელოვანესია, რომ ქართველი ერის საზეპურო

ერად გამორჩევა, ღვთისავე განგებულებით, მის გაქრისტიანებად კვართის ჩამობრძანებითა და „სამოელის ძალის“ ქართლის შუაგულში — წარმართული ქართლის ცენტრში — მცხეთაში დაფლვით — დამარცხებით განისაზღვრა: „ხოლო ამისიცა სათანადო არს თქმაჲ, რაჲთა თუთ მებრ ეშმაკნიცა მთავრისა მის და მამისა მათისა თანა ძარღვ შეჭრილ და მობრყვილებულ იქმნენ. პირველვე უკუჲ ამისთჳს წარმოავლინა წმიდაჲ იგი კუართი ნათელი ნათელთა ყოველთა მფლობელისა ცეცხლისა მის ღუთაებისა გუამსა შემცუელი და დამფარველი, რათა უკუჲ დედასა მას ქადაქთასა საშუალ მდებარეობითა ვითარცა ცეცხლი მუცელსა შინა შთაგდებული მძაფრიად უწყალოდ სცვიდეს სამოელს“ (საბინინი 1882: 77). აქვე ერთი ასპექტიც უნდა გამოვკვეთოთ, რომელზედაც ნიკოლოზ გულაბერისძე ამახვილებს ყურადღებას: მცხეთისა და ქართლის (ქართველთა ნათესავის) — საზეპურო ერის „ეშმაკთა საკრველთაგან“ გათავისუფლება (განსხვავებით გამორჩევისგან) მოხდება არა კვართის ქართლში შემოსვლისთანავე, არამედ მხოლოდ ქართველთა მოქცევისა და ეკლესიის შენების შემდეგ, ე.ი. მხოლოდ მას შემდეგ, რაც განიწმინდება ერი და უფლის განგებულებასა და ნებას ერის ნებაც დაემთხვევა (საბინინი 1882: 88-89).

ძალზე საინტერესოა, რა დატვირთვა აქვს *ერს* შესიტყვებაში „საზეპურო ერი“ და რა ლექსემას მიმართავს გულაბერისძე დღევანდელი ერის მნიშვნელობით? ვხვდებით ორ ძირითად ტერმინს — *ერსა* და *ნათესავს*, თუმცაღა ერთგან გვაქვს ტერმინიც *ტომი*. დავაკვირდეთ მაგალითებს: „უგლიმი ნათესავი“ (საბინინი 1882: 72), „თაყუანისსცემდეს ყოველნივე იგი ერნი“ (საბინინი 1882: 73), ნინო „ტიროდა ... ტყუე ქმნილობისათვის ერისა მის უგულისხმოსა“ (საბინინი 1882: 73), „განხრწნეს ერი შენი“ (საბინინი 1882: 73), გამოვიდა „მირიან მეფე ყოვლისა ერისა თანა“ (74), „ვედრებოდა, რაითა მოხედნეს წყალობით ერსა მას შეცთომილსა“ (საბინინი 1882: 74), „ესუა მას დედა ტომისაგან ელი მღუდლისა“ (საბინინი 1882: 76), „წინასწარვე განეგო სახიერსა მას ამის სამეფოსა ერად საზეპუროდ შემზადება“ (საბინინი 1882: 77), „საქმე დიდი განისმა ...და საცნაურ ექმნა...ყოველსა ერსა“ (საბინინი 1882: 77), „ხოლო ჩუენება ესე მოასწავებდა ერისა მის შავისა და დაბნელებულისა ნათლისღებისა მიერ ცოდუათა განსპეტაკებასა, რომელიცა ესე მცირედთა დღეთა შემდგომად უფალმან საქმით გამოაჩინა, რამეთუ ყოველი იგი

ერი წმიდისა ნინოს მიერ წყლისაგან აღმოშობითა განსპეტაკნეს“ (საბინინი 1882: 78), „ჰყვეს შვიდნი დედანი, ნათესავით ურიანი“ (საბინინი 1882: 78), „მტერი იგი ნათესავისა ჩუენისა სამოელ ამპარტავნებითა და ზუაობითა ბოროტად დაეცა“ (საბინინი 1882: 82), „ყოველი ერი შემსჭუაღულ იყო ხედუასა მისსა“ (საბინინი 1882: 83), „დედოფალი ყოვლისა მის ერისა თანა სიხარულით აქებდეს“ (საბინინი 1882: 83), „მოახლებულ არს ჟამი წარწყმედისა მათისა და ამათ ნათესავთა მათგან გათავისუფლებისა“ (საბინინი 1882: 89), „ქრისტიანობისა ებგურად ღირსა ქმნილ ერსა ზედა საზეპუროსა წყალობა აურაცხელისა ღვთისაგან“ (საბინინი 1882: 95) და ა.შ. ამთავითვე შეიძლება დავასკვნათ, რომ *ტომი* მოხმობილ მაგალითში ნიშნავს შტოს („ტომისაგან ელი მღუდელისა“ — ელი მღვდლის შტოსგან). სწორედ ამგვარადაა შესწორებული გელათის ბიბლიის „რიცხვთა“ წიგნში სხვა რედაქციების „ნათესავი“. მოხმობილი მაგალითებიდან გამომდინარე, *ნათესავი* მოდგმას უნდა აღნიშნავდეს, ხოლო *ერი* ხალხსაც (ხალხის სიმრავლესაც) და მოდგმასაც. ბიბლიაში ერი და წარმართი ოპოზიციური წყვილია, რომელთაგან ერი ყოველთვის ღვთის რჩეულ ხალხს — ისრაელს აღნიშნავს (მელიქიშვილი 1999: 212). გელათის კატენებიანი ბიბლიის ერთ-ერთ სქოლიოში ტომისა და ერის ურთიერთმიმართება ამგვარადაა წარმორჩენილი: „ტომი უმეტეს გარეშემცველობითი არს უფროდს, ვიდრე სახელი ერისაჲ, ვიდრემდის იყოს ტომობაჲ, ვიდრემდე გეთსონისი სახელად, ხოლო მისგან შთამოსლვაჲ — ერად ძეთა მისთაჲ“ (1108, ფ. 38რ, 1152, ფ. 94რ). ამ შენიშვნაში საინტერესო ისაა, რომ ერი აქ გაგებულია არა როგორც ზოგადად „ხალხი“, „კრებული“, არამედ სწორედ მისი ახალი, თანამედროვე მნიშვნელობით“ (მელიქიშვილი 1999: 213). *შესაძლოა დავუშვათ, რომ „საზეპურო ერშიც“ ერი გულისხმობს სწორედ ამ ტერმინის თანამედროვე გააზრებას* („ერი არის ისტორიულად ჩამოყალიბებული მყარი ერთობა, წარმოშობილი ენის, ტერიტორიის, ეკონომიური ცხოვრებისა და იმ ფსიქიკური წყობის ერთობის ბაზაზე, რომლის გამოხატულებაა კულტურის ერთობა“, მელიქიშვილი 1999: 23). როგორც ჩანს, „საზეპურო ერს“ სწორედ რელიგიურ-სიმბოლური და პოლიტიკურ-იდეოლოგიური ტერმინის დატვირთვა აქვს. ნიკოლოზ გულაბერისძე, ერთი მხრივ, ქართველ მოღვაწეთა ტრადიციას აგრძელებს და სამი ურთიერთგანმაპირობებელი სინმინდის — კვართის, სვეტისა და საკვირველმოქ-

მედი ეკლესიის მადლმოსილების გამო ქართველ ერს რჩეულ ერს, ახალ იერუსალიმს, საზეპურო ერს უწოდებს (უფრო მეტიც, თავადაც ქმნის ახალი იერუსალიმის ხატს). ხოლო, მეორე მხრივ, ელინოფილ ავტორად რჩება და არ ავინყდება იმ ღირსებათა ჯეროვნად შეფასება, რაც ბერძენთა ნათესავისთვის მიუმაღლებია უფალს. ამავ დროს, არც წმინდა ნინოს ღვანლის დამაკნინებელთა გაფრთხილება რჩება უყურადღებოდ: „დაიყავნ პირი ბოროტად და ამოდ დამაკნინებელი ქადაგებისა და მოქცევისა ჩუენისათჳს ბუნებისა მიერ დედობრივისა, არამედ უფროსად და უმეტესად ვმოხარულობდეთცა და ვმოქალაქობდეთ მყუედრებელთა მათ ჩუენთა მიმართ უგუნურების მომზრახთაო“, რადგან სწორედ ის არის ჩვენი ეკლესიის ღირსება, რაც სხვათაგან მისი პატივის დამაკნინებლად გამხდარა.

დამონშებანი:

- ალექსიძე 2007:** ალექსიძე ზ. „მოქცევაი ქართლისაი“. თბ.: 2007.
- აკაკი 1958:** აკაკის თხზულებათა სრული კრებული 15 ტომად. ტ. VIII, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1958.
- ბეზარაშვილი 2004:** ბეზარაშვილი ქ. რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა. თბ. 2004.
- ენციკლოპედია 1991:** ბიბლიის ენციკლოპედია ორ ტომად. ტ. II, მ.: „ცენტურონი“, 1991.
- თამარაშვილი 1995:** თამარაშვილი მ. ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე. გამოსაც. მოამზადა ზ. ალექსიძემ. თბ.: 1995.
- კაკაბაძე 1966:** კაკაბაძე ს. შოთა რუსთაველი და მისი ვეფხისტყაოსანი. თბ.: განათლება, 1966.
- კეკელიძე 1951:** კეკელიძე კ. ძველი ქართული მწერლობის ისტორია. ტ. I, თბ.: სტალინის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამ-ბა, 1951.
- კეკელიძე 1957:** კეკელიძე კ. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. ტ. IV, თბ.: 1957.
- ლექსიკონი-ცნობარი 1984:** ქართული მწერლობა ლექსიკონი-ცნობარი. ნიგნი I, თბ.: „განათლება“, 1984.
- ლოცვანი 2004:** ფსალმუნნი და ლოცვანი. თბ.: „აკრიანი“ 2004.
- მელიქიშვილი 1996:** მელიქიშვილი დ. გელათის სალიტერატურო სკოლის ენობრივი სტილის ერთიანობისა და ინდივიდუალურობის საკითხისათვის. შურნ. გელათის მეცნიერებათა აკადემიის უწყებანი, № 2, 1996.
- მელიქიშვილი 1999:** მელიქიშვილი დ. ძველი ქართული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგიის ისტორიიდან. თბ.: „ლოგოსი“, 1999.
- მეტრეველი 1998:** მეტრეველი ე. ათონის ქართველთა მონასტრის სააღაპე ნიგნი. თბ.: 1998.
- მეტრეველი 2000ა:** მეტრეველი რ. საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქე-ბი. თბ.: ნეკერი; 2000.

მეტრეველი 2000: მეტრეველი რ. საქართველოს მეფეები. თბ.: ნეკერი; 2000.

ნიჟარაძე 1962: ნიჟარაძე ბ. სვანური მითები. ტ. I, თბ.: 1962.

საბინინი 1882: საბინინი მ. საქართველოს სამოთხე, ნიკოლოზ გულა-ბერისძის „სვეტიცხოვლის საკითხავი“,

სირაძე 1992: სირაძე რ. ქრისტიანული კულტურა და ქართული მწერლობა თბ.: 1992.

სირაძე 1987: სირაძე რ. ქართული აგიოგრაფია. თბ.: „ნაკადული“, 1987.

სულავა 2004: სულავა ნ. ტერმინის „სახეპურო ერი“ ინტერპრეტაციის-თვის, ჟურნ. ლიტერატურა და ხელოვნება, I, თბ.: 2004.

ქადაგიძე 2001: ქადაგიძე. თამარ მეფის დროინდელი მატინე. თბ.: 2001.

„ქართლის ცხოვრება“ 1955: ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით, ტ. I, სახელგამი, თბ.: 1955.

ქსა I,2; 1976: ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა. კ. კეკელიძის სახელობის ქართულ ხელნაწერთა ინსტიტუტის გამოცემა. თბ.: 1976.

ღვთისმსახურის...1989: დიდმონაშენ იპოლიტე რომაელის სიტყვა ღვთის განცხადებაზე. ღვთისმსახურის სამაგიდო წიგნი, ოთხ ტომად. ტ. I, მ.: 1989.

ჩხარტიშვილი 2007: ჩხარტიშვილი მ. ჰიეროტოპია „წმინდა ნინოს ცხოვრებაში“. ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები (მასალები). თბ.: 2007.

ცხადაძე... 1960: ცხადაძე ქ. უცნობი ავტორის „ნინოს ცხოვრება“. კრ.: კ. კეკელიძე — 80, თბ.: 1960.

ძველი ქართული...1978: ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლები. „მსოფ-ლიო ლიტერატურის ბიბლიოთეკა“, რედ. ივ. ლოლაშვილი. თბ.: გამომც. „საბჭ. საქართველო“, 1978.

ძეგლები 1964: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. ტ. I, თბ.: 1964.

ჭელიძე ედ. 1998: ჭელიძე ედ. იოანე პეტრინის ცხოვრება და მოღვაწეობა. ჟ. რელიგია, I-II, 1998.

ჯავახიშვილი 1983: ჯავახიშვილი ივ. ქართველი ერის ისტორია. ტ. II, თბ.: 1983.

Ekaterine Chikvaidze

Nikoloz Gulaberidze's "Miracles of Svetiskhoveli" and the Life of St. Nino

Summary

One of the editions of Saint Nino's Life is included in the collection of works known as Kartlis Tskhovreba (The History of Kartli 19 55:72-130) by Leonti Mroveli, historian of the 2nd half of the 11th century. Later, in the 2nd half of the 12th century this was the very edition of the life of virgin enlightener of Apostolic Standing that Nikoloz Gulaberidze used

in the *Miracles of Svetitskhoveli* (Sabinini 1882:69-119), therefore the piece is notable in respect of evaluation of St. Nino's ordeals as well. Gulaberisdze is the author of Tamar's epoch who not only describes but also evaluates Nino – a lady and the enlightener of Georgians. It must be mentioned from very beginning that Gulaberisdze did not have the objective of depicting St. Nino's life. The work has an entirely different goal. K. Kekelidze indicates that “in this work Ninoloz's aim was to describe the miracles of Svetitskhoveli during the conversion of Georgians and onwards. Since the Svetitskhoveli story occupies a central place in Nino's life it is self-evident that the author could not bypass the description of Nino's life” (Kekelidze 19 51:298). *Miracles of Svetitskhoveli* has the following composition: 1. Preface; 2. Founding of Orthodox Apostolic Church in Kartli (Saint Nino's life – story about the Robe; miracles of the pillar (“Sveti”) and Svetitskhoveli)); 3. Eulogizing Svetitskhoveli. *Miracles of Svetitskhoveli* is divided in three notional sections in linguistic and stylistic respect as well. These are: preface (introduction), Nino's life and Nino's later miracles (“Gikharodenit”). *Miracles of Svetitskhoveli* is a homiletic genre work, namely, it is a festive sermon. Although a fairly long episode from Saint Nino's life is included in the work we can not say that the icon of the saint is established. For the author not the generalization of Saint Nino's ordeals is important, not showing her, for example, as an icon, but the result of the ordeals by a Virgin and Enlightener of Apostolic Standing – founding of the “Oriental Georgian Orthodox Church”. Through the inclusion of Saint Nino's acts of faith in the work Gulaberisdze aims to establish the Svetitskhoveli feast and it is based on free compilation. Generally, the compilation in ecclesiastical works is a common phenomena, although the one that has not been researched for some reason. (The trace of compilation is evident in numerous translated or original works). Saint Nino is not a central figure of Gulaberisdze's work. It is not only the ordeal of just and only of the enlightener of Georgians' (despite K. Kekelidze's indication that the work provides an “interpretation and evaluation of Nino's ordeal and her life in Georgia”) that is depicted in the piece, Nikoloz bases this interpretation and evaluation on the goal of the compilation of the *Svetitskhoveli Miracles*. (Kekelidze 1951: 105).

დარეჯან მენაბდე

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ უცხოურ ენებზე

ქართული მწერლობის ერთ-ერთი უძველესი ძეგლი „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ რამდენიმე უცხოურ ენაზეა თარგმნილი. წინამდებარე ნაშრომი „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ თარგმანებისა და წმინდა ნინოს შესახებ უცხოურ ენებზე გამოქვეყნებული მასალების თავმოყრა-მიმოხილვის ცდაა. რასაკვირველია, ერთ ნაშრომში მთელი მასალის სრულყოფილად დამუშავება შეუძლებელია. ჩვენი მიზანი არცაა ცალკეული გამოკვლევებისა თუ თარგმანების შეფასება; ეს მომავლის საქმეა. ამჯერად ჩვენი ამოცანაა უცხოურ ენებზე დასტამბული მასალის აღნუსხვა-კლასიფიკაცია. ნაშრომი, როგორც ითქვას, შემოიფარგლება „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ თარგმანებით, აგრეთვე იმ გამოკვლევებითა თუ გამოცემებით, რომლებიც წმინდა ნინოს შესახებ დაიბეჭდა უცხოურ ენებზე. ენციკლოპედიებსა და ლექსიკონებში დაცული მასალების შესწავლა კი სამომავლო საქმედ გვესახება. აქ წარმოდგენილია ყველა ის მასალა, რომელზეც ხელი მიგვიწვდა – რუსულ, გერმანულ, ფრანგულ, ინგლისურ, იტალიურ, პოლონურ, უნგრულ და ბერძ-ნულ ენებზე გამოქვეყნებული თარგმანები და გამოკვლევები.

ცნობები წმინდა ნინოსა და საქართველოს გაქრისტიანების შესახებ ადრევე გვხვდება რუსულ წყაროებში. ტ. რუხადის მიხედვით, „წმ. ნინოს ცხოვრება“ რუსულ მწერლობაში სამი ვერსიითაა ცნობილი: მატიანისეული (1512 წ.), პროლოგ-სვინაქსარისა (27 ოქტომბრის „საკითხავი“) და სტეფანე ათონელის „Рай мысленный“-ში ჩართული (1659 წ.)“ (რუხადე 1961: 113-115). მაგრამ განსაკუთრებულ დაინტერესებას წმინდა ნინოს თემისადმი, ცნობილ ისტორიულ გარემოებათა გამო, რუსები XIX საუკუნიდან იჩენენ; წმინდა ნინოს სახელი იხსენიება თითქმის ყველა საეკლესიო კალენდარში, იბეჭდება წმინდა ნინოს „ცხოვრების“ სხვადასხვა ვარიანტი, უმეტესად გარდათქმა-პერიფრაზები.

XIX საუკუნის 40-იანი წლებიდან რუსულ გამოცემებში გაჩნდა წმინდა ნინოს ცხოვრების მოკლე აღწერილობები, რომლებიც

რუს მკითხველს წარმოდგენას უქმნიდა საქართველოს გაქრისტიანებისა და წმინდა ნინოს შესახებ (Воскреснее чтение 1841: 294-296; სელეზნიოვი 1844^ა: 31-33; სელეზნიოვი 1844^ბ: 33-34; იოსელიანი 1845; ყიფიანი 1849).

ჩვენს ხელთ არსებული მასალებით ირკვევა, რომ „წმ. ნინოს ცხოვრების“ ყველაზე ადრინდელი რუსული თარგმანი ეკუთვნის ცნობილ საზოგადო მოღვაწეს დიმიტრი ყიფიანს (1811-1887). „Нина – Просветительница Грузии“ („ნინო — საქართველოს განმანათლებელი“) გამოქვეყნდა 1849 წელს, მთარგმნელის წინასიტყვაობითა და კომენტარებით (ყიფიანი 1849). „ნინო — საქართველოს განმანათლებელი“, ფაქტობრივად, ნინოს მიერ ქართლის მოქცევის გვიანდელი რედაქციის თარგმანია. დ. ყიფიანის თარგმანზე დართულ კომენტარებში არის ცდა ზოგიერთი წყაროსეული ცნობისა თუ ადრე გამოთქმულ ცალკეულ თვალსაზრისთა დაზუსტება-გადასინჯვისა.

XIX საუკუნის 50-იან წლებში სანქტ-პეტერბურგში იბეჭდებოდა „Жития святых Российской церкви, также иверских и славянских“ („რუსეთის ეკლესიის, აგრეთვე ივერთა და სლავთა წმინდანების ცხოვრებანი“) (მურავიოვი 1860: 367-379: 367-379), რომელშიც 1856-1860 წლებში გამოქვეყნდა საქართველოს ეკლესიის თითქმის ყველა წმინდანის ცხოვრება-წამებათა მოკლე აღწერილობები. ამ კრებულების შემდგენელი იყო ანდრია ნიკოლოზის ძე მურავიოვი (1806-1874), მწერალი და მეცნიერი, კავკასიის მეფისნაცვლის ნ. ნ. მურავიოვის (კარსკის) ძმა, რომელმაც შეისწავლა საქართველოს სიძველენი და აღწერა წიგნში „Грузия и Армения“ (სხვათა შორის, ა. მურავიოვი ამ წიგნშიც ეხება საქართველოს გაქრისტიანებისა და წმ. ნინოს თემას) (მურავიოვი 1848). აღნიშნულ კრებულებში იბეჭდებოდა „Житие св. Нины, просветительницы Грузии“ („საქართველოს განმანათლებლის წმ. ნინოს ცხოვრება“). ეს გამოცემები იმდროინდელ რუსეთში პოპულარობით სარგებლობდა: „Сочинения Муравева были первыми на русском языке книгами духовного содержания, получившими распространение в среде высшего русского общества“ (ბროკჰაუზი... 1897: 189).

აღნიშნულმა გამოცემებმა, ჩანს, რუსეთში კიდევ უფრო გაზარდა ინტერესი საქართველოს გაქრისტიანების საკითხებისა და წმინდა ნინოს მისიონერული მოღვაწეობისადმი, რასაც მოწმობს ის წიგნები, რომლებიც მრავლად იბეჭდებოდა მოსკოვში,

პეტერბურგსა და სხვა ქალაქებში.

1886 წელს მოსკოვში დაიბეჭდა წიგნი: „Житие святой равноапостольной Нины, просветительницы Грузии“ („ცხოვრება საქართველოს განმანათლებლის, მოციქულთა სწორის წმ. ნინოსი“) („ცხოვრება საქართველოს...“ 1886), რომელშიც მოთხრობილია არა მარტო წმინდა ნინოს ცხოვრებისა და საქართველოს გაქრისტიანების ისტორია. ეს წიგნი რუს მკითხველს აცნობს საქართველოს, ღვთისმშობლის წილხვედრ ქვეყანას, სადაც თავად ღვთისმშობელმა გამოგზავნა ქრისტიანობის გასავრცელებლად მოციქულთა სწორი ქალი. წიგნს ახლავს დამატება, რომელშიც გადმოცემულია საქართველოს ისტორიის ცალკეული მომენტები, წმინდა ნინოს ჯვრის საქართველოდან გატანისა და შემდეგ უკან დაბრუნების ისტორია. ამის შემდეგ „წმ. ნინოს ცხოვრება“ რუსულ ენაზე რამდენჯერმე ზედიზედ გამოიცა ოდესაში („ცხოვრება საქართველოს...“ 1890; 1894; 1900; 1915). ეს იყო საეკლესიო გამოცემები — განკუთვნილი მორწმუნეთათვის, შედგენილი 1886 წლის მოსკოვური გამოცემის მიხედვით.

რუსულენოვანი მკითხველისათვის წმინდა ნინოსა და სხვა ქართველ წმინდანთა ცხოვრება-მოღვაწეობის გაცნობაში განსაკუთრებულია მ. საბინინის დამსახურება. მიხეილ (გობრონ) საბინინი (1845-1900) იყო მწერალი, საზოგადო მოღვაწე, საქართველოს სიძველეთა კარგი მცოდნე და მკვლევარი. 1882 წელს სანქტ-პეტერბურგში მან დაბეჭდა წიგნი „საქართველოს სამოთხე“, რომელშიც პირველად წარმოდგა სრული სახით V-XVIII საუკუნეების ქართული ჰაგიოგრაფია. სხვა თხზულებებთან ერთად წიგნში შეტანილია ლეონტი მროველის „ნინოს ცხოვრება“ (საბინინი 1882: 119-152) და „დაუჯდომელი წმიდისა და მოციქულისა ნინასი“ (საბინინი 1882: 156-167), მაგრამ უფრო ადრე, — ჯერ კიდევ 1870-იან წლებში, — მ. საბინინმა რუსულ ენაზე გამოსცა „Полное жизнеописание святых грузинской церкви“ („საქართველოს ეკლესიის წმინდანების ცხოვრებათა სრული აღწერილობა“), რომელიც სამ ნაწილად დაიბეჭდა სანქტ-პეტერბურგში (ავტორისეული გამოცემა) (საბინინი 1871; 1872; 1873). ამ გამოცემამ თავის დროზე მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა, მაგრამ თანამედროვე მკითხველს ამგვარი თარგმანები უკვე ვეღარ აკმაყოფილებს (მენაბდე 1992: 115).

1877 წელს გამოვიდა მ. საბინინის კიდევ ერთი წიგნი: „История грузинской церкви до конца VI века“ („საქართველოს ეკლესიის

ისტორია VI საუკუნის დასასრულამდე“), რომლის მეორე თავში („Принятие грузинами христианства“) ავტორი ვრცლად მსჯელობს წმინდა ნინოსა და საქართველოს გაქრისტიანების საკითხებზე (საბინინი 1877; 2003: 32-65).

იმ პერიოდში რუსულ ენაზე ქართველმა მეცნიერებმაც გამოაქვეყნეს არაერთი ნაშრომი საქართველოს გაქრისტიანებისა და წმინდა ნინოს შესახებ. ესენია: პ. იოსელიანის „Жизнеописание святых, прославляемых православною грузинскою церковью“ (იოსელიანი 1850), დ. ფურცელაძის „О праздниках, установленных православною грузинскою церковью“ (ფურცელაძე 1862), ა. ხახანაშვილის „Очерки по истории грузинской словесности“ (ხახანაშვილი 1897), მ. ჯანაშვილის „История грузинской церкви“ (ჯანაშვილი 1898), ი. ჯავახიშვილის „Проповедническая деятельность апостола Андрея и св. Нины в Грузии“ (ჯავახიშვილი 1901) და სხვ.

ეს ეპოქა იმითაც იყო მნიშვნელოვანი, რომ რუსეთის საზოგადოებისათვის, რუსი მკითხველისთვის ქართული მწერლობის გაცნობის მიზნით XIX საუკუნის დასასრულს მთარგმნელობით საქმიანობაში ჩაერთვნენ ცნობილი ქართველი მეცნიერები. მაგალითად, ა. ცაგარელმა რუსულ ენაზე თარგმნა „სიბრძნე სიცრუისა“ (1878), ნ. მარმა — „პეტრე იბერის ცხოვრება“ (1869), ი. ჯავახიშვილმა „ბალავარიანი“ (1899), ე. თაყაიშვილმა „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ (1900) და ა. შ. (მენაბდე 1992: 111). მიუხედავად იმისა, რომ რუსულ ენაზე წმინდა ნინოს შესახებ უკვე ბევრი წიგნი არსებობდა, ე. თაყაიშვილის ღვაწლი განუზომელია ქართული მწერლობის უმნიშვნელოვანესი ძეგლის — „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ — პოპულარიზაციის საქმეში.

1890 წელს ექვთიმე თაყაიშვილმა (1863-1953) ქართულ ენაზე გამოაქვეყნა თავისი ფუნდამენტური გამოკვლევა „სამი ისტორიული ხრონიკა“ (თაყაიშვილი 1890), რომლის შედეგნილობაში შედიოდა „მოქცევაჲ ქართლისაჲც“. ვ. დონდუას სიტყვით, „არსებითად ამით დაიწყო თაყაიშვილმა თავისი მრავალწლოვანი სამეცნიერო სარბიელი და ამითვე დაასრულა... უკვე პირველი ცდა მისი ბეჭდვითი გამოსვლისა... საინტერესო ჩანს და ერთგვარი სამანის დამდებია მისი შემოქმედებითი ცხოვრების გზაზე“ (დონდუა 1966: 60).

ესმოდა რა „სამი ხრონიკის“ დიდი მნიშვნელობა საქართველოს ისტორიისათვის, მკვლევარმა იგი რუსულად თარგმნა

და 1900 წელს კიდეც დაბეჭდა ცნობილ ორგანოში „Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа“, вып. X, VIII (თაყაიშვილი 1900: 1-126). იმავე წელს ეს ნაშრომი ცალკე წიგნად დაიბეჭდა. ალ. ბარამიძის აზრით, ე. თაყაიშვილის მიერ მასალებისა და „აღწერილობათა რუსულად შედგენას ალბათ იმანაც შეუწყო ხელი, რომ მათი პუბლიკაცია იკისრა ცნობილმა ორგანომ СМОМПК“ (ბარამიძე 1966: 139).

ე. თაყაიშვილის ნაწერებიდან კარგად ჩანს, თუ რა მნიშვნელობას ანიჭებდა იგი ამ მასალების რუსულად თარგმნას და რამდენ დროს უთმობდა სამუშაოს: „ნაშრომის რუსულ ენაზე გამოცემა ჩემთვის ნივთიერად სასარგებლო იყო (გასამრჯელოდ გვერდში თითო მანეთს იძლეოდნენ), მაგრამ საქმისათვის საზარალო გამოდგა: ქართულად რომ მეკეთებინა, ყველა ხელნაწერის აღწერა-გამოცემას მოვასწრებდი, რუსულად თარგმნას დიდი დრო უნდოდა“ (თაყაიშვილი 1968: 183). სხვაგან კი წერდა: „ჩვენ ამ ნაშრომის რუსულ ენაზე გამოცემა გადავწყვიტეთ, რათა მასალა ხელმისაწვდომი ყოფილიყო აღმოსავლეთმცოდნეთა ფართო წრეებისათვის“ (თაყაიშვილი 1904: 11).

ე. თაყაიშვილის მთარგმნელობით პრინციპებზე თავისი მოსაზრებები გამოთქვა მ. ბანცაძემ. მისი დაკვირვებით: „რუსულ თარგმანში, ქართულისაგან განსხვავებით, მოცემული არ არის ის ვრცელი, გამოკვლევის ტოლფასი, წინასიტყვაობა, სადაც ე. თაყაიშვილი მსჯელობს წყაროთა წარმომავლობაზე, ხელნაწერებზე, არსებულ უზუსტობასა თუ სხვა მნიშვნელოვან საკითხებზე. აქ სამივე ქრონიკის მხოლოდ ტექსტებია მოცემული, თუმცა საკმაოდ დიდი ადგილი ეთმობა სქოლიოებს, სადაც ე. თაყაიშვილი ცდილობს, რაც შეიძლება სრულად მიმოიხილოს ყველა მნიშვნელოვანი საკითხი, რომლებიც უშუალოდ არის დაკავშირებული ტექსტთან. ამ წესით იგი შეძლებისდაგვარად სრულად მოიცავს ქართული წინასიტყვაობის მნიშვნელოვან ნაწილს, დაკავშირებულს არა მარტო ტექსტთან, არამედ მის ირგვლივ არსებულ საკითხთანაც ხელნაწერთა აღწერილობის ჩათვლით. თვითონ ტექსტი „ქრონიკისა“ ე. თაყაიშვილს უთარგმნია ზედმიწევნით ზუსტად, დიდი გულისყურით“ (ბანცაძე 2001: 132).

„მოქცევაა ქართლისაჲს“ რუსული თარგმანის მოცულობა ორჯერ აღემატება ქართულ ტექსტს, რადგან დიდი ადგილი აქვს დათმობილი კომენტარებს. ე. თაყაიშვილი განსაკუთრებულ

მნიშვნელობას ანიჭებს თარგმნილი ტექსტის სიზუსტეს და თითქმის სიტყვასიტყვით მისდევს დედანს.

ოთხმოცდაათი წლის შემდეგ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ე. თაყაიშვილისეული თარგმანი გამოიცა სერიით „Источники по истории Грузии“. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო მ. ჩხარტიშვილმა (ჩხარტიშვილი 1989).

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ე. თაყაიშვილისეული თარგმანის შედგენილობა ასეთია: [Глава I] ([თავი: ა:]) (ჩხარტიშვილი 1989: 23-30); [Глава II] ([თავი: ბ:]) (ჩხარტიშვილი 1989: 30-31); [Глава III], „Житие святой Нино“ ([თავი: გ:]), „ცხოვრებაჲ წმიდისა ნინოსის“ (ჩხარტიშვილი 1989: 31-34); Глава IV, „Записанное тою же Саломе Уджармели“ (თავი: დ: „აღწერილი მისვე სალომე უჯარმელისაჲ“) (ჩხარტიშვილი 1989: 34-37); Глава VI, „Прибытие святой Нино в Мцхета. Записанное тою же Саломе Уджармели“ (თავი: ვ: „მონვენაჲ წმიდისა ნინოსის მცხეთად, აღწერილი მისივე სალომე უჯარმელისაჲ“) (ჩხარტიშვილი 1989: 37-40); Глава VII, „Описанное женщиной еврейкой по имени Сидония, дочерью священника Авиатара“ (თავი: ზ: „რომელი აღწერა დედაკაცმან ჰურიამან, სახელით სიდონია, ასულმან აბიათარ მღდელისამან“) (ჩხარტიშვილი 1989: 40-43); Глава VIII, „Сказанное той же Женщиной Сидонией“ (თავი: ლ: „თქუმული სიდონიასივე დედაკაცისაჲ“) (ჩხარტიშვილი 1989: 43-44); Глава IX, „Сказанное ею же“ (თავი: [თ:]), „თქუმული მისივე“) (ჩხარტიშვილი 1989: 45-48); Глава XI, „Сказанное ею же“ (თავი: ია: „თქუმული მისივე“) (ჩხარტიშვილი 1989: 48-49); Глава XII, „Сказанное Авиатаром, который сперва был священником евреев в Мцхета и [потом] принял крещение при содействии Нино“ (თავი: იბ: „რომელი თქუა აბიათარ, რომელი იყო პირველ მღდელი ბაგინსა შინა ჰურიათასა მცხეთას და ნათელილო ჳელსა შინა ნინოსსა“) (ჩხარტიშვილი 1989: 49-50); Глава XIII, „О честном кресте, описанное Яковом“, (თავი: იგ: „პატიოსნისა ჳუარისათჳს, რომელი აღწერა იაკობ“) (ჩხარტიშვილი 1989: 51-52); Глава XIV, „Воздвижение и открытие честного креста Мцхетского“ (თავი: იდ: „აღმართებაჲ პატიოსნისა ჳუარისა მცხეთისაჲ და მერმე კუალად გამოჩინებაჲ“) (ჩხარტიშვილი 1989: 53-56); [Глава XV], „Письмо, которое написал перед смертью царь Грузии Миреан“ ([თავი: იე: „წიგნი, რომელი დაწერა მირეან მეფემან ქართლისამან ჟამსა სიკუდილისასა“) (ჩხარტიშვილი 1989:

56-58); „Завещание царя Миреана сыну своему Реву и супруге своей Нане“ („ანდერძი მირეან მეფისაჲ ძისა თჳსისა მიმართ რევისა და ცოლისა თჳსისა ნანასა“ (ჩხარტიშვილი 1989: 58).

წინასიტყვაობაში მ. ჩხარტიშვილი აღნიშნავს, რომ „თარგმანი შესრულებულია მაღალპროფესიულ დონეზე, მაქსიმალურად ახლოსაა ორიგინალთან და მთლიანობაში დღემდე ინარჩუნებს მეცნიერულ ღირებულებას“ (ჩხარტიშვილი 1989: 9).

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ე. თაყაიშვილისეულმა თარგმანმა მართლაც მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა ქართული მწერლობის პოპულარიზაციაში. ამ თარგმანს მაღალი შეფასება მისცეს ნ. მარმა (კავილაძე... 1991) და ი. ჯავახიშვილმა (ჯავახიშვილი 1904: 344-345). აღნიშნული თარგმანი იმითაც გამოირჩეოდა წმინდა ნინოს შესახებ მანამდე გამოქვეყნებული მასალებისაგან, რომ იყო მაღალპროფესიულ დონეზე შესრულებული სამეცნიერო თარგმანი, რომელმაც მთელი ეპოქა შექმნა „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ტექსტის რუსულენოვანი მკითხველისათვის გაცნობის თვალსაზრისით.

გერმანიაში XVIII საუკუნის 80-იანი წლებიდან გაჩნდა ინტერესი ქართული ლიტერატურისადმი. არაერთი მეცნიერი – ი. ადლერი, ფ. ალტერი, ი. ადელუნგი, ფ. ბოდენშტედტი, ა. ლაისტი, ი. შერი, ა. ბაუმგარტნერი, ფ. ფინკი, ო. ჰაუზერი, ა. ბაუმშტარკი და სხვ. — შეეხო საქართველოს ისტორიის, ქართული კულტურისა და მწერლობის საკითხებს (რევიშვილი 1977: 144-187). ერთ-ერთი ყველაზე ადრინდელი გამოკვლევა 1897 წელს დაიბეჭდა ფრაიბურგში – ალექსანდრე ბაუმგარტნერის „მსოფლიო ლიტერატურის ისტორიის“ ორტომეული, რომელშიც ცალკე თავადაა გამოყოფილი „ქართული ლიტერატურა“ (ბაუმგარტნერი 1897: 256-268). ნიგნის სქოლიოებიდან ირკვევა, რომ ავტორს უსარგებლია მ. ბროსეს, ა. ლაისტისა და დ. ბაქრაძის შრომებით. ა. ბაუმგარტნერი გადმოგვცემს უძველეს ცნობებს მირიანის მეფობის დროს საქართველოში ქრისტიანული სარწმუნოების გავრცელების შესახებ.

1911 წელს გამოქვეყნდა ანტონ ბაუმშტარკის ნაშრომი „ქართული ლიტერატურა“, რომელშიც მიმოხილულია ქართული სასულიერო მწერლობა. აქ სხვა ქართველ წმინდანებთან ერ-

* აქ და შემდეგ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ თავების სახელწოდებები დამონმბულია ნიგნიდან: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ნიგნი I (V-X სს.), თბ.: 1964.

თად იხსენიება წმინდა ნინო, როგორც ქართველი ხალხის განმანათლებელი, ხოლო ჩვენი მწერლობის უძველეს ძეგლთა შორის დასახელებულია „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, რომელიც, ა. ბაუმშტარკის შეფასებით, „უძვირფასესი წყაროა ეროვნული ისტორიის ადრინდელი საუკუნეების შესასწავლად“ (ბაუმშტარკი 1911: 99-110). გერჰარდტ დეეტერსის აზრით კი, ქართული მწერლობის დასაწყისი წარმართობის დაცემას და ქრისტიანობის გავრცელებას უნდა უკავშირდებოდეს (დეეტერსი 1963: 129-155) და ა. შ.

გერმანიაში, გერმანულ ენაზე, იბეჭდებოდა არა მხოლოდ გერმანულ, არამედ იქ მოღვაწე ქართველ მეცნიერთა გამოკვლევებიც.

საქართველოში ქრისტიანული რელიგიის გავრცელებასა და წმინდა ნინოს მისიონერულ მოღვაწეობას ეხება ცნობილი საეკლესიო მოღვაწის, თეოლოგის, ისტორიკოსისა და ფილოლოგის მიქელ თარხნიშვილის (1897-1958) გერმანულ ენაზე გამოქვეყნებული ნაშრომები, რომლებშიც დიდი ადგილი ეთმობა საქართველოს ეკლესიისა და სასულიერო მწერლობის ისტორიის შესწავლას.

თავის გამოკვლევებში მ. თარხნიშვილი ცდილობდა ევროპელი მეცნიერებისა და, საერთოდ, დაინტერესებული მკითხველისათვის გაეცნო საქართველოს ეკლესია, კულტურა, ისტორია და ლიტერატურა. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა მისი ერთ-ერთი ადრინდელი ნაშრომი „Das Christentum in Georgien“ („ქრისტიანობა საქართველოში“) (თარხნიშვილი 1936), რომელშიც მიმოხილულია საქართველოს ეკლესიის განვითარების გზა. წერილში წარმოჩენილია წმინდა ნინოს ისტორიული როლი საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელებაში და მისი ადგილი საქართველოს ისტორიაში. მ. თარხნიშვილი იქვე აღნიშნავდა, რომ „...ღვთივკურთხეული მოღვაწეობის შემდეგ წმ. ნინო გარდაიცვალა ქალაქ ბოდბეში, აღმოსავლეთ საქართველოში, სადაც იგი ქრისტეს სჯულს ქადაგებდა, და იქვე იქნა დაკრძალული. მის საფლავს დღემდე დიდ პატივს სცემენ. ქართულმა ეკლესიამ წმ. ნინოს მიაკუთვნა საპატიო სახელი „მოციქულთა სწორი“. მის ხსენებას დღესასწაულობენ 14 იანვარს. ღვთისადმი და თავისი ხალხისადმი მხურვალე სიყვარულის ნიშნად წმ. ნინომ დაგვიტოვა წმინდა ჯვარი, რომელსაც დღესაც თაყვანს სცემენ მორწმუნენი თბილისის საკათედრო ტაძარში“ (თარხნიშვილი 1994:

33).

განსაკუთრებით აღსანიშნავია მ. თარხნიშვილის ნაშრომები „წმინდა ნინოს ლეგენდა და ქართული ეროვნული შეგნების ისტორია“ (1940) და „წმინდა ნინო, ქართლის განმანათლებელი“ (1953), რომლებშიც მკვლევარმა არაერთი საინტერესო საკითხი წამოჭრა.

წერილში „Die Legende der heiligen Nino und die Geschichte des georgischen Nationalbewußtseins“ („წმინდა ნინოს ლეგენდა და ქართული ეროვნული შეგნების ისტორია“) (თარხნიშვილი 1940: 40-75; თარხნიშვილი 1994: 104-132), განიხილავს რა ქართულ და უცხოურ წყაროებში დაცულ ცნობებს წმინდა ნინოს შესახებ, ავტორი ასკვნის, რომ წმინდა ნინო ისტორიული პიროვნებაა და „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ცნობები სინამდვილეს შეესაბამება. მ. თარხნიშვილის სიტყვით, „ნინოს ბედი მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ქართველი ერის ბედთან. ძველმა წარმართულმა შეხედულებამ, რომლის მიხედვითაც მონისა და ქალის მნიშვნელობა დამდაბლებული იყო, ნინო რაღაც დროის განმავლობაში უკანა პლანზე გადასწია, მაგრამ გამოღვიძებულმა რელიგიურ-ეროვნულმა თვითშეგნებამ, რომელმაც ქრისტიანულ მოძღვრებაში ადამიანთა თანასწორობისა და ქალის ღირსებისათვის მნიშვნელოვანი დასაყრდენი ჰპოვა, იგი კვლავ დაგვიბრუნა და მასთან ერთად XII ს-ის „ოქროს ხანა“ გვარჩუქა“ (თარხნიშვილი 1994: 132). იქვე მკვლევარი განიხილავს ნ. მარის, ს. კაკაბაძის, ი. ჯავახიშვილის, კ. კეკელიძისა და პ. პეტერსის ცალკეულ მოსაზრებებს და აყალიბებს საკუთარ შეხედულებებს.

ნაშრომში „Die heilige Nino, Bekehrerin von Georgien“ („წმინდა ნინო – ქართლის განმანათლებელი“) (თარხნიშვილი 1953: 572-581; თარხნიშვილი 1994: 299-308) მ. თარხნიშვილი უპირისპირდება სომეხ მეცნიერს ნ. აკინიანს, რომელსაც ტენდენციური მოსაზრებები ჰქონდა ქართლის გაქრისტიანებასა და წმინდა ნინოს მოღვაწეობასთან დაკავშირებით.

1951 წელს „კათოლიკური ენციკლოპედიის“ მე-6 ტომში გამოქვეყნდა მიქელ თარხნიშვილის სტატია „საქართველო“ (თარხნიშვილი 1951: 64-79; 1994: 227-249). სტატიაში ცალკე თავადაა გამოყოფილი ქართული ლიტერატურა (III თ.), რომელშიც ავტორმა გამოთქვა კიდევ ერთი საინტერესო მოსაზრება ქართლის მოქცევისა და წმინდა ნინოს მოღვაწეობის თაობაზე: „VIII ს-ეს განეკუთვნება „კოლაელ ყრმათა წამება,“, „წმ. აბო თბილე-

ლის წამება“ და, სავარაუდოა, ლეონტი მროველის ისტორიული ნაწარმოებიც, რომელშიც შედის მეფეთა ცხოვრება და ქართლის მოქცევა. მოქცევის იდეა უნდა მიეკუთვნებოდეს დიაკვან გრიგოლს, რომელიც VII ს-მდე ცხოვრობდა. სხვადასხვა ვარიანტით შემოგვრჩა ლეგენდა წმ. ნინოს შესახებ“ (თარხნიშვილი 1994: 235).

მ. თარხნიშვილის მონაწილეობით გერმანულ ენაზე გამოიცა კიდევ ერთი წიგნი — „ნინო მოციქული“. წიგნის გამომცემელი იყო ნიკოლოზ ჯანელიძე (1921-1993), მ. თარხნიშვილის ერთ-ერთი მოწაფე, შემდგომში ჰამბურგისა და კილის უნივერსიტეტების ლექტორი. ნ. ჯანელიძემ ჰამბურგის ახლოს, ქალაქ იტცეჰოეში, დააარსა გამომცემლობა „საქართველო“ („გეორგიუმე ფერლაგ „საქართველო“), სადაც არაერთი ქართული წიგნის თარგმანი დაიბეჭდა გერმანულ ენაზე („ქართული ზღაპრები“, 1974; „ვეფხისტყაოსნის“ შემოკლებული პროზაული გარდათქმა – ლ. პეპე-გეგელაშვილთან ერთად, 1984 და სხვ.). ამ გამომცემლობაში 1961 წელს გერმანულ ენაზე დაიბეჭდა წიგნი „Die Apostolin Nino“ („ნინო მოციქული“) („ნინო მოციქული“ 1961: 53), რომელსაც, როგორც გ. შარაძე წერს, საფუძვლად დაედო „ცხოვრება და მოქალაქეობა ღირსისა და მოციქულთა სწორისა ნეტარისა ნინოსის“ (შარაძე 1991: 485). აი, რას იუწყებოდა „კავკასიონში“ გამოქვეყნებული მოკლე ანოტაცია გერმანული გამოცემის შესახებ: „ყველა წიგნს თავისი დანიშნულება აქვს. ნიკოლოზ ჯანელიძეს განუზრახავს და განუხორციელებია კიდევ გერმანელებისათვის მიეწოდებია ნიმუში იმისა, თუ საქართველო დასავლეთის კულტურასთან როგორ იყო გადაბმული, და კერძოდ, ქრისტიანობის მეოხებით“ (კავკასიონი 1964: 140). ნ. ჯანელიძის მიერ გამოცემული წიგნაკის შედარებამ „ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებთან დაგვარწმუნა, რომ აღნიშნული თარგმანის საფუძველია XIII საუკუნის უცნობი ავტორისეული რედაქცია წმინდა ნინოს „ცხოვრებისა“.

1958 წელს მიუნხენში ქართულ ენაზე გამოვიდა მინდია ლაშაურის (1901-1992) წიგნაკი „წმ. ნინო ქართველთა განმანათლებელი და ქრისტიანობის როლი საქართველოში“ (ლაშაური 1958), რომელშიც ივ. ჯავახიშვილის, დ. ბაქრაძის, პ. ინგოროყვას, ლ. მელიქსეთ-ბეგის, მიხ. წერეთლისა და სხვათა სამეცნიერო ნაშრომების საფუძველზე შესწავლილია წმინდა ნინოს საქართველოში შემოსვლისა და მისიონერული მოღვაწეობის საკითხე-

ბი. ნაშრომს ახლავს ვრცელი რეზიუმე გერმანულ ენაზე: „Die heilige Nino, die Erleuchterin der Georgier und die Rolle des Christentums in Georgien“ (ლაშაური 1958: 31-32).

1975 წელს პარიზში გამომავალ ჟურნალში „ბედი ქართლისა“ („რევიუ დე კართველოლოჟი“) გამოქვეყნდა „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ გერმანული თარგმანი, შესრულებული გერტრუდ პეჩის (1910-1993) მიერ (პეჩი 1975: 288-337). თარგმანის სრული სათაურია „Die Bekehrung Georgiens. Mokcevey Kartlisay (Verfasser unbekannt)“. თარგმანი მოიცავს 47 გვერდს, ახლავს მთარგმნელის ორგვერდიანი წინასიტყვაობა. ესაა მაღალ დონეზე შესრულებული მეცნიერული თარგმანი, რომლის ავტორი წინასიტყვაობაში ცდილობს, გერმანულენოვან მკითხველს ნათელი წარმოდგენა შეუქმნას ტექსტსა და მის პრობლემატიკაზე; საუბრობს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შატბერდულ და ჭელიშურ ხელნაწერებზე, ქრონოლოგიაზე, გამოცემებსა და გამომცემლებზე (ე. თაყაიშვილი, ს. ყუბანეიშვილი...). იქვე მოკლედ მიმოხილულია „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შესახებ არსებული სამეცნიერო ლიტერატურა (ი. ჯავახიშვილი, კ. კეკელიძე, პ. ინგოროყვა, მ. ლორთქიფანიძე...) და თხზულებასთან დაკავშირებული სხვა ისტორიულ-ლიტერატურული პრობლემები. გ. პეჩი საგანგებოდ მსჯელობს საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელებაზე, წმინდა ნინოს მისიონერული მოღვაწეობის მნიშვნელობასა და ნინოს კულტის აღმოცენებაზე (პეჩი 1975: 288-290).

წინასიტყვაობიდანვე ირკვევა, რომ თარგმანი შესრულებულია „ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლების“ I ტომისა და ე. თაყაიშვილისეული ქართული და რუსული გამოცემების საფუძველზე (პეჩი 1975: 289), ამასთანავე, მთარგმნელს გამოუყენებია სულხან-საბა ორბელიანის „ლექსიკონი ქართული“, ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი და სხვ. (პეჩი 1975: 290).

გ. პეჩის თარგმანის ორიგინალთან შედარება ცხადყოფს, რომ ეს არის „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შატბერდული რედაქციის სიტყვასიტყვითი თარგმანი, შესრულებული მაღალი პროფესიონალიზმითა და კომპეტენტურობით. თარგმანს ახლავს მოზრდილი სქოლიოები, რომლებშიც შატბერდული რედაქციის ნაკლები ადგილები შევსებულია ჭელიშური რედაქციის თხრობით. სქოლიოებში ასევე მოცემულია ტექსტის განსხვავებული ვარიანტები, განმარტებები და კომენტარები. ქართულიდან გერ-

მანუელ ენაზე გადატანილია ბიბლიურ წყაროთა მითითებებიც, რაც კიდევ უფრო სრულყოფილ წარმოდგენას უქმნის მკითხველს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ტექსტზე. სწორადაა თარგმნილი პირთა და გეოგრაფიული სახელები, მსგავსად ორიგინალისა, თარგმანიც დაყოფილია თავებად და ქვეთავებად: Kapitel 1 — [თავი: ა:] (პეჩი 1975: 290-301); Kapitel 2 „Als aber im Glauben an die heilige Dreifaltigkeit ihren Lauf za Ende brachte“ — [თავი: ბ:] „ხოლო ოდეს დაასრულა სრბად თჳსი სარწმუნოებასა ზედა წმიდისა სამებისასა“ (პეჩი 1975: 302-304); Kapitel 3, „Das Leben der heiligen Nino“ — [თავი: გ:] „ცხოვრებაჲ წმიდისა ნინოსი“ (პეჩი 1975: 304-307); Kapitel 4 „von derselben Salome von Użarma aufgezeichnet“ — [თავი: დ:] „აღწერილი მისვე სალომე უჟარმელისაჲ“ (პეჩი 1975: 307-311); Kapitel 6 „Die Ankunft der heiligen Nino in Mxeta, aufgezeichnet von derselben Salome von Użarma“ — [თავი: ვ:] „მონვენაჲ წმიდისა ნინოსი მცხეთად, აღწერილი მისივე სალომე უჟარმელისაჲ“ (პეჩი 1975: 311-314); — Kapitel 7 „Das eine Jüdische Frau mit Namen Sidonia, die Tochter des Priesters Abiatar, aufgezeichnet hat“ — [თავი: ზ:] „რომელი აღწერა დედაკაცმან ჰურიამან, სახელით სიდონია, ასულმან აბიათარ მღდელისამან“ (პეჩი 1975: 315-318); Kapitel 8 „von derselben Frau Sidonia erzählt“ — [თავი: ზ:] „თქუმული სიდონიასივე დედაკაცისაჲ“ (პეჩი 1975: 318-320); kapitel 9 „Von derselben erzählt“ — [თავი: თ:] „თქუმული მისივე“ (პეჩი 1975: 320-324); Kapitel 11 „Von derselben erzählt“ — [თავი: ია:] „თქუმული მისივე“ (პეჩი 1975: 324-325); Kapitel 12 „das Abiatar berichtete, der zuvor Priester im Iudenviertel von Mxeta war und die Taufe unter der Hand Ninos empfing“ — [თავი: იბ:] „რომელი თქუა აბიათარ, რომელი იყო პირველ მღდელი ბაგინსა შინა ჰურიათა მცხეთას და ნათელ-ილო ჳელსა შინა ნინოსსა“ (პეჩი 1975: 325-328); Kapitel 13 „über das verehrungswürdige Kreuz, worüber Iakob geschrieben hat“ — [თავი: იგ:] „პატიოსნისა ჳუარისათჳს, რომელი აღწერა იაკობ“ (პეჩი 1975: 328-330); Kapitel 14 „Die Aufrichtung des verchrungswürdigen Kreuzes und danach eine weitere Erscheinung“ — [თავი: იდ:] „აღმართებაჲ პატიოსნისა ჳუარისა მცხეთისაჲ და მერმე კუალად გამოჩინებაჲ“ (პეჩი 1975: 330-334); Kapitel 15 „Der Brief, den König Mirean von Kartli, in der Stunde seines Todes schrieb. Er liess ihn durch die Hand des Erzbischofs Iakob schreiben und übergab ihn Salome von Użarma, die in Wahrheit über alles unterrichtet war“ — [თავი: იე:] „წიგნი, რომელი დაწერა მირეან მეფემან ქართლისა-

მან ჟამსა სიკუდილისასა. აღწერა ჳელითა იაკობ მთავარეპისკოპოსისათა და მისცა სალომეს უჟარმელსა, ძის ცოლსა თჳსსა, რომელი მეცნიერ იყო ყოველსავე ჭემმარიტად“ (პეჩი 1975: 334-337); „Das Vermächtnis König Mireans an seinen Sohn Rev und an seine Gemahlin Nana“ — „ანდერძი მირეან მეფისაჲ ძისა თჳსისა მიმართ რევისა და ცოლისა თჳსისა ნანასა“ (პეჩი 1975: 337).

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ტექსტზე ხანგრძლივი მუშაობის პერიოდში გ. პეჩმა სპეციალური სტატიაჲც დაბეჭდა თსუ შრომათა კრებულში — „ზოგიერთი ნომინალური ფუნქციის განსაზღვრებისათვის „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ტექსტში“ (პეჩი 1971: 125-138).

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ თარგმნის შემდეგ გერტრუდ პეჩი კიდევ დიდხანს მუშაობდა ქართულ საისტორიო წყაროებზე. ამისი დასტურია 1985 წელს ლაიფციგში დასტამბული, მშვენივრად გაფორმებული ხუთასგვერდიანი წიგნი „Das Leben Kartlis“ („ქართლის ცხოვრება“) (პეჩი 1985), რომელშიც „წმ. ნინოს ცხოვრება-ცაჲ“ შესული.

წმინდა ნინოს სახელი არაერთხელ იხსენიება იენის უნივერსიტეტის პროფესორის ჰაინც ფენრიხის წიგნში „Die Georgische Literatur“ („ქართული ლიტერატურა“) (ფენრიხი 1981). ეს არის ქართული ლიტერატურის მოკლე მიმოხილვა დასაბამიდან მე-20 საუკუნის ლიტერატურის ჩათვლით. ნაშრომის მეორე თავში „Frühfeadale Literatur“ („ადრეფეოდალური ხანის ლიტერატურა“) (ფენრიხი 1981: 35-41) იხსენიება საქართველოს ეკლესიის არაერთი წმინდანი: ევსტათი მცხეთელი, აბო თბილელი, გრიგოლ ხანძთელი... და მათი ცხოვრება-წამების ამსახველი ნაწარმოებები. ავტორის სიტყვით, „წმინდა ნინოს ცხოვრებისა და ქართველი მეფის მირიანის დროს გაქრისტიანების ამბებია გადმოცემული ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ და „წინო კაბადოკიელის ცხოვრება“. წინომ დაახლოებით 350 წელს გააქრისტიანა საქართველო, რის შემდეგაც მისი ცხოვრება ბევრ თხზულებაშია აღწერილი. მოღწეულია ხუთი ძველი ვარიანტი, რომელთაგან უძველესია შატბერდული რედაქცია, რომელიც მე-10 საუკუნეში შეიქმნა“ (ფენრიხი 1981: 39-40). მიუხედავად ზოგიერთი უზუსტობისა, აღნიშნულ წიგნში ქართლის გაქრისტიანებისა და წმინდა ნინოს მისიონერული მოღვაწეობის შესახებ მოცემული ცნობები გარკვეულ ინტერესს იმსახურებს.

XIX საუკუნის მეორე ნახევარში ქართული გაზეთები „ივე-

რია“, „დროება“, „ცნობის ფურცელი“, „მწყემსი“ და „კვალი“ აქვეყნებდნენ წერილებს იმის თაობაზე, თუ როგორ იცნობდნენ და სცემდნენ თავყვანს საფრანგეთში წმინდა ნინოს.

ფრანგულ ენაზე პირველი ცნობები წმინდა ნინოს შესახებ გავრცელდა „ქართლის ცხოვრების“ მარი ბროსესეული თარგმანის საფუძველზე. დიდი ფრანგი აღმოსავლეთმცოდნე, ქართველოლოგი მარი ფელისიტე ბროსე (1802-1880) იყო ის მეცნიერი, რომელმაც „პირველმა აილო ჩვენი ქვეყნის ისტორია და ლიტერატურა სამეცნიერო შესწავლის საგნად და მას მიაპყრო მთელი განათლებული ქვეყნების მეცნიერთა ყურადღება“ (ი. ჭავჭავაძე). მ. ბროსემ დიდი ამაგი დასდო „ქართლის ცხოვრების“ ტექსტის გამოცემას. მან „ქართლის ცხოვრების“ გვიანდელი რედაქცია გამოსცა ჯერ ქართულ (ბროსე 1849^ა: 64-99), ხოლო შემდეგ – ფრანგულ ენებზე (ბროსე 1849^ა: 90-129).

მ. ბროსემ ფრანგულად თარგმნა აგრეთვე „ქართლის ცხოვრების“ ძველი სომხური თარგმანი (XII ს.), რომელშიც „წმინდა ნინოს ცხოვრებაცაა“ შესული (ბროსე 1851: 19-32). ეს საკითხები ჩვენს ისტორიოგრაფიაში საფუძვლიანადაა შესწავლილი (ხანთაძე 1966: 85-95; დოდაშვილი 1962: 106-122; ბუაჩიძე 1983: 265-271; აბულაძე 1953; აბულაძე 1966: 223-233; ჩხარტიშვილი 1987: 23-34) და ამიტომ ვრცლად აღარ შევხებით. მხოლოდ იმას კი აღვნიშნავთ, რომ მ. ბროსეს თარგმანების საფუძველზე საფრანგეთში წმინდა ნინოს სახელთან დაკავშირებით არაერთი საინტერესო თვალსაზრისი წარმოიშვა.

1897 წელს საქართველოში ჩამოვიდა ფრანგი მეცნიერი, ისტორიკოსი, არქეოლოგი და საზოგადო მოღვაწე ბარონ დე ბაი (1853-1931). „ბარონ დე ბაი დიდის ყურადღებით ათვალთვლებს ნაშთებს და მწერლობას თამარ მეფის დროისა და საქართველოს განმანათლებლის წმინდა ნინოს შესახებ“ — იუწყებოდა „ცნობის ფურცელი“ 1897 წლის 22 ოქტომბერს (კარბელაშვილი 1992: 152). სამშობლოში დაბრუნებისთანავე დე ბაიმ გამოაქვეყნა წიგნი სათაურით — „საქართველოში“ (ბაი 1898).

ცნობილია, რომ მეცნიერი ჯერ ფრანგთა ფართო აუდიტორიის წინაშე კითხულობდა თავის ნაშრომებს და მხოლოდ ამის შემდეგ ბეჭდავდა ცალკე წიგნად.

წიგნში „საქართველოში“ ბარონ დე ბაი ფრანგ მკითხველს ვრცლად მოუთხრობს წმინდა ნინოს მისიონერულ მოღვაწეობაზე და იქვე გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ, შესაძლოა, წმინდა

ნინო იყო ის წმინდა „ქრისტიანე ქალი“ (Sainte Chrétienne), რომლის სახელზე საფრანგეთში მრავალი ეკლესიაა აგებული.

ბარონ დე ბაის თვალსაზრისი წმინდა ნინოსა და წმინდა კრეტიენის იგივეობის შესახებ განავითარა საფრანგეთში მცხოვრებმა ქართველმა ემიგრანტმა ვახტანგ ციციშვილმა (1892-1964), რომელმაც ჟურნალ „კავკასიონში“ გამოაქვეყნა წერილი „წმიდა ნინო – წმიდა კრეტიენ“ (კავკასიონი 1964). წერილის ავტორის სიტყვით, 1807 წელს საფრანგეთში შექმნილა „დედაკაცთა რელიგიური კონგრეგაცია, რომელსაც დაერქვა აგრეთვე სახელად „წმიდა ნინო – სანკტა ნინა“... დასახელებულ კონგრეგაციას აქვს ხატი წმიდა კრეტიენ-ნინოსი, რომლის სურათებს იგი ფართოდ ავრცელებს და კანადაში კიდევ მის პატარა, ლამაზ ქანდაკებებსაც ამზადებენ“ („ჯვარი ვაზისა“ 1989: 64).

ცოტა ხანში ფრანგულ ენაზე გამოვიდა წიგნი წმინდა ნინოს შესახებ. 1964 წელს, ჟენევაში, ცნობილმა პოლიტიკურმა მოღვაწემ, დამოუკიდებლობის დროს საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის სრულუფლებიანმა, მუდმივმა წარმომადგენელმა შვეიცარიაში ხარიტონ შავიშვილმა (1886-1975) გამოაქვეყნა წიგნაკი „Sainte Nino. La première femme apôtre Sainte Nino“ („წმინდა ნინო, პირველი მოციქული ქალი“), რომლის დაბეჭდვას „კავკასიონში“ გამოეხმაურა ვიქტორ ნოზაძე (კავკასიონი 1967: 173-174).

ცნობები წმიდა ნინოს მიერ საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელების შესახებ გვხვდება ფრანგულენოვან სამეცნიერო ლიტერატურაში.

ბელგიელმა ორიენტალისტმა პაულ პეეტერსმა (1870-1950) დაბეჭდა ნაშრომი „Les débuts du christianisme en Géorgie d'après les sources hagiographiques“ („ქრისტიანობის გავრცელება საქართველოში ჰაგიოგრაფიული წყაროების მიხედვით“) (პეეტერსი 1932: 5-58), რომელშიც ქრისტიანობის გავრცელებასთან დაკავშირებული პრობლემები განიხილა და ბევრ საკითხზე საკუთარი შეხედულებები ჩამოაყალიბა.

ჟერარ გარიტმა (1914-1990) 1958 წელს გამოსცა იოანე ზოსიმეს „კრებად თთუეთად წელიწადისათად“, ქართული ტექსტის ლათინური თარგმანითა და კომენტარებით, სადაც საქართველოს ეკლესიის დღესასწაულთა შორის იხსენიება წმინდა ნინოს სახელობის დღე (გარიტი 1958: 18-20).

მიშელ ვან ესბროკმა (1934-2003) ძველი ქართული ჰიმნოგ-

რაფიული კრებულების სრულ კონტექსტში პირველმა შეისწავლა მიქაელ მოდრეკილის „იადგარი“. მკვლევრის ვარაუდით, ამ კრებულში უნდა ყოფილიყო წმინდა ნინოსა და ეფთვიმე მთაწმინდელისადმი მიძღვნილი ჰიმნებიც (ქართული... 2003: 109).

საინტერესოა სტრასბურგის უნივერსიტეტის პროფესორის ჟოზეფ კარსტის ფრანგულ ენაზე გამოქვეყნებული ნაშრომი „Littérature géorgienne chrétienne“ („ქართული ქრისტიანული ლიტერატურა“) (კარსტი 1934), რომელშიც მიმოხილულია ძველი ქართული სასულიერო-საეკლესიო მწერლობა, საერო-მხატვრული ლიტერატურა, გვხვდება მსჯელობა XIX-XX საუკუნეების ქართულ ლიტერატურაზეც. ამ წიგნის მეოთხე თავის პირველი ქვეთავი „Le Cycle de légendes de la sainte vierge Nino et de l'introduction du Christianisme“ („ლეგენდების ციკლი წმ. ქალწულ ნინოზე და ქრისტიანობაში შესვლა“) (კარსტი 1934: 66-71) ეძღვნება წმინდა ნინოს და საქართველოს გაქრისტიანების საკითხებს. ეს ქვეთავი შედგება სამი ნაწილისაგან: „Conversion de la Géorgie“ („საქართველოს მოქცევა“), „La vie de sainte Nino“ („წმ. ნინოს ცხოვრება“), „La Robe de Jésus-Christ“ („იესო ქრისტეს კვართი“), რომლებშიც კ. კეკელიძის „ქართული ლიტერატურის ისტორიის“ მიხედვით გადმოცემულია წმინდა ნინოს ქართლში მოსვლის, მირიან მეფისა და საქართველოს გაქრისტიანების ისტორია, მოკლედ მიმოხილულია „ნინოს ცხოვრების“ რედაქციები და გამოცემები.

საფრანგეთში ქართული კულტურის პოპულარიზაციას განსაკუთრებით შეუწყო ხელი კალისტრატე და ნინო სალიების მიერ დაარსებულმა ქართველოლოგიურმა ჟურნალმა „ბედი ქართლისა“ („Revue de Kartvélogie“), რომელშიც არაერთი სტატია გამოქვეყნდა საქართველოს ისტორიისა და ქართული ლიტერატურის საკითხებზე.

1966 წელს ამ ჟურნალში ფრანგულ ენაზე დაიბეჭდა ნინო სალიას (1898-1992) სტატია „Notice sur la conversion de la Géorgie par sainte Nino“ („შენიშვნები წმ. ნინოს მიერ საქართველოს მოქცევის შესახებ“) (სალია 1966: 52-64). საქართველოში ქრისტიანული რელიგიის ისტორიას ნ. სალია იწყებს ანდრია პირველწოდებულისა და სვიმონ კანანელის ღვაწლის აღნიშვნით, შემდეგ კი ეხება წმინდა ნინოს მისიონერულ მოღვაწეობას, მსჯელობს რუფინუსის ნაშრომის შესახებ, განიხილავს ბიზანტიურ, არაბულ, სირიულ და კოპტურ წყაროებში დაცულ ცნობებს და

აზუსტებს ცალკეულ დეტალებს, ეხება მოსე ხორენელისა და აგათანგელოზის გადმოცემებს და ასკვნის, რომ სომხური წყაროების მონაცემები სინამდვილეს არ შეესაბამება. ნაშრომის ბოლოს მკვლევარი გვთავაზობს საკუთარ დასკვნებს. მისი აზრით, საქართველოში ქრისტიანობა იქადაგა ტყვე ქალმა წმინდა ნინომ, სავარაუდოდ კაპადოკიიდან, მირიანის მეფობის დროს, 352 წელს, ნინო იხსენიება რომაულ მარტიროლოგიაში წმ. კრეტიენის სახელით.

1982 წელს პარიზში დაიბეჭდა ფრანსუაზ ტელამონის „Le récit de la conversion de la Géorgie“ („ქართლის მოქცევის ამბავი“) (ტელამონი 1982: 87-122), რომელშიც „ავტორი გადმოგვცემს რუფინუსის ცნობებს ქართლის მოქცევის შესახებ. რუფინუსის ცნობით, მასალა ქართლის მოქცევის შესახებ მას იბერიელ უფლისწულ ბაკურისგან მიუღია, რომელიც იმჟამად პალესტინის საზღვრების დუკი ყოფილა... ავტორი განიხილავს რეფინუსის მონათხრობის ძირითად ელემენტებს და მათ ქართული წარმართობის სტრუქტურას უპირისპირებს“ (ჭუმბურიძე 1987: 210-211).

განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს 2001 წელს ქ. ლუვენში ფრანგულ ენაზე გამოცემული ნიგნი „Le nouveau manuscrit Géorgien sinaitique N° Sin 50“ („ახალი ქართული სინური ხელნაწერი სინა 50“) (ალექსიძე 2001), რომელიც გამოსაცემად მოამზადა და ვრცელი გამოკვლევა დაურთო პროფ. ზ. ალექსიძემ. ნიგნში გამოქვეყნებულია სინა 50 ხელნაწერის ფოტოპირები (ალექსიძე 2001, 73-215) და საკითხთან დაკავშირებული ბიბლიოგრაფია (ალექსიძე 2001, 61-70). პროფ. ზ. ალექსიძე განიხილავს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ სინა 50 ხელნაწერს და მასთან დაკავშირებულ პრობლემატიკას: პირველ თავში „Découverte d'une nouvelle collection manuscrits géorgiens sur le Sinai“ („ქართული ხელნაწერების ახალი კოლექციის აღმოჩენა სინაზე“) (ალექსიძე 2001, 1-11) მოცემულია მოკლე ცნობები სინას მთაზე ქართველთა კულტურული კერისა და იქ მოღვაწე ქართველების შესახებ, მოთხრობილია სინას მთის ახალი კოლექციის აღმოჩენის ისტორია და განხილულია „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ორი ახალი რედაქცია; მეორე თავი „Description du manuscrit N° Sin 50“ („ხელნაწერ სინა 50-ის აღწერა“) (ალექსიძე 2001, 11-28) ეთმობა სინა 50-ის აღწერას. შესწავლილია ჩანართები და ანდერძ-მინაწერები, ხელნაწერის დათარიღების საკითხი (IX-X სს.), გახსნილია

ქარაგმები, გარკვეულია პუნქტუაცია; ხოლო მესამე თავში „Informations historiques extérieures au texte dans N° Sin 50“ („ისტორიული ინფორმაცია სინა 50-ის ტექსტის შესახებ“) (ალექსიძე 2001, 29-59) მოცემულია მთელი ისტორიული ინფორმაცია, რომელიც სინა 50-ის ხელნაწერის შექმნის ეპოქას უკავშირდება. ამჟამად გამოსაცემად მომზადებულია ნაშრომის II და III ტომები. III ტომში გამოქვეყნდება „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ახალაღმოჩენილი რედაქციის სინა 50-ის ტექსტი.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ ინგლისურ ენაზე არ არის თარგმნილი, ხოლო რაც შეეხება „წმინდა ნინოს ცხოვრებას“, ამ ძეგლის ერთ-ერთი პირველი თარგმანი უცხო ენაზე ეკუთვნით დამა მარჯორი და ოლივერ უორდროპებს. ამ და ინგლისურ ენაზე შესრულებული სხვა თარგმანების შესახებ ჩვენ სპეციალური ნაშრომი გამოვაქვეყნეთ (მენაბდე 2008: 501-509), ამიტომაც აქ მათ არ შევხებით.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“, „წმინდა ნინოს ცხოვრებისა“ და წმინდა ნინოს მოღვაწეობის შესახებ მასალები იტალიურ ენაზეც გამოქვეყნდა, ძირითადად, ენციკლოპედიებში, საცნობარო ლექსიკონებსა და მსოფლიო ლიტერატურათა ისტორიებში. მაგალითად, ცნობილი იტალიელი ლიტერატურათმცოდნის ჯ. პრამპოლინის „მსოფლიო ლიტერატურათა ისტორიის“ მეორე ტომში, რომელშიც ცალკე თავადაა წარმოდგენილი ქართული ლიტერატურა, ორიგინალურ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლთა შორის დასახელებულია „წმინდა ნინოს ცხოვრება“ (პრამპოლინი 1949: 509-527); „აღმოსავლურ ლიტერატურათა ისტორიის“ პირველ ტომში ქართულ მწერლობას ეხება ჯ. კასტელინოს ნაშრომი „ქართული ლიტერატურა“, რომლის შესავალ ნაწილში ავტორი იტალიელ მკითხველს აცნობს საქართველოს გეოგრაფიულ მდებარეობას, გაქრისტიანების დროსა და პირობებს (კასტელინო 1969: 447-471). ამ საკითხებს თავის გამოკვლევაში „იტალიურენოვანი ქართველოლოგია და ქართული მწერლობა“ შეეხო იტალიაში მოღვაწე ქართველი მეცნიერი, რომის სახელმწიფო უნივერსიტეტის „ლა საპინცას“ პროფესორი გ. შურღაია. იგი ასახელებს ა. პალმიერის, ბ. მაიორანასა და სხვებს, რომლებიც თავიანთ სტატიებში იტალიურენოვან მკითხველს აცნობენ საქართველოში ქრისტიანული რელიგიის გავრცელებასთან დაკავშირებულ საკითხებს (შურღაია 2003: 160). იქვე გ. შურღაია

ცალკე გამოყოფს ერთ ნაშრომს და აღნიშნავს, რომ „ქართული ლიტერატურის განვითარების ზოგიერთი საკითხი დამუშავებულია ვატიკანის გამომცემლობა „Citta nuova“-ს მიერ მომზადებულ კაპიტალურ თორმეტტომიან „წმინდანთა ბიბლიოთეკაში“ მოთავსებულ სტატიებში ქართული ეკლესიის წმინდანებზე. ვატიკანის სამოციქულო ბიბლიოთეკის სკრიპტორი ჟოზეფ მარი სოჟე სტატიაში „ნინო (ნუნე, თეოგნოსტა, ქრისტიანი) (სოჟე 1967: 1018-1021) ძირითადად ეყრდნობა პ. პეეტერსის გამოკვლევას „საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელების პირველი პერიოდი აგიოგრაფიული ძეგლების მიხედვით“. მიმოიხილავს რუფინუსის, გელასი კესარიელის, სოკრატეს, სოზომენეს, თეოდორიტე კვირელის, გელასი კვიზიკელისა და თეოფანეს თხზულებებს და აღნიშნავს, რომ სახელი – ნინო პირველად მოსე ხორენელთან (VIII ს.) გვხვდება ნუნეს ფორმით და აქედანაა გადასული ქართულ ტრადიციაში — „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ და „ნინოს ცხოვრებაში“ (სოჟე 1967: 163).

როგორც წარმოდგენილი მასალიდანაც ჩანს, იტალიაში არცთუ ბევრი რამ დაბეჭდილია წმინდა ნინოს შესახებ. ამიტომაც, განსაკუთრებით დასაფასებელია ამ საქმეში გ. შურლაიას დამსახურება. 2000 წელს რომის პაპის, წმ. ანტონის, სახელობის უნივერსიტეტის — „ანტონიუმის“ — გამომცემლობამ გ. შურლაიას რედაქციით იტალიურ და ფრანგულ ენებზე გამოსცა კრებული: „Santa Nino e la Georgia. Storia e spiritualita cristiana nel Paese del Vello d'oro“ („წმინდა ნინო და საქართველო: ოქროს სანმისის ქვეყნის ისტორია და სულიერი კულტურა“) (შურლაია 2000). კრებულში გამოქვეყნებული სამეცნიერო ნაშრომების უმეტესობა „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ ისტორიულ-ლიტერატურულ და ფილოლოგიურ საკითხებს ეხება.

რომის პაპის აღმოსავლური ინსტიტუტის პროფესორი ვინჩენცო პოჯი გამოკვლევაში „L'esorcismo del cilicio in Rufino“ („კილიკზე შელოცვა რუფინუსის მიხედვით“) (შურლაია 2000: 25-41) შუა საუკუნეების ისტორიული წყაროების კონტექსტში აანალიზებს რუფინუსის (IV-V სს.) მიერ ევსევი კესარიელის „საეკლესიო ისტორიის“ ლათინური თარგმანისათვის დართულ ფრაგმენტს, რომელშიც მოთხრობილია საქართველოს გაქრისტიანების ამბავი. მკვლევარი საგანგებო ყურადღებას უთმობს წმინდა ნინოს მიერ ბავშვისა და იბერთა დედოფლის კილიკზე დაწვევით განკურნების ეპიზოდს; ზ. კიკნაძე სტატიაში „La „colonna vivente“

come fatto mistico“ („სვეტი ცხოველი“ როგორც მისტიკური ფაქტი“) (შურღაია 2000: 43-50) ყურადღებას ამახვილებს მცხეთის პირველი ეკლესიის მთავარ საყრდენ სვეტთან დაკავშირებულ სასწაულზე, რომელიც აღწერილია „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“. მკვლევარი წარმოაჩენს იმ მისტიკურ-სიმბოლურ მექანიზმებს, რომელთა წყალობითაც ეკლესიის მთავარი კონსტრუქციული ელემენტი — ნივთიერი სვეტი — საქართველოს ეკლესიის მისტიკურ ქვაკუთხედად იქცა; ბერგამოს უნივერსიტეტის პროფესორის ნინო ყაუხჩიშვილის სტატიაში „Santa Nino e la donna nel mondo bizantino“ („წმინდა ნინო და ქალი ბიზანტიაში“) (შურღაია 2000: 51-60) წარმოჩენილია საქართველოს განმანათლებლის ლიტერატურული სახის ტიპოლოგიური მიმართება შუა საუკუნეების ქრისტიანული ლიტერატურის ისეთ პერსონაჟ ქალებთან, როგორებიც იყვნენ ბასილი კესარიელისა და გრიგოლ ნოსელის და, მაკრინა (IV ს.), კონსტანტინოპოლელი დიაკონი ოლიმპიადა (IV ს.), რომის იმპერიის დიდი პოლიტიკური მოღვაწე გალა პლაჩიდა (IV-V სს.), იმპერატორ თეოდოსი II-ის და პულქერია (V ს.) და მეუდაბნოე მონაზონი მელანია (IV-V სს.); ლ. პატარიძე ნაშრომში „La „schiavitù“ di santa Nino“ („წმინდა ნინოს „ტყვეობა“) (შურღაია 2000: 61-68) ანალიზებს წმინდა ნინოს ეპიტეტს „ტყვე“, წარმოაჩენს ამ ტერმინისა და მისი სინონიმების გამოყენების შემთხვევებსა და ისტორიულ-მისტიკურ მნიშვნელობას.

კრებულში გამოქვეყნებულია ნიგნის რედაქტორის გ. შურღაიას ვრცელი გამოკვლევა „Mcxeta — la capitale rifondata. Per un'interpretazione del messaggio simbolico-estetiko della Vita di santa Nino“ („მცხეთა — ახალი დედაქალაქი. „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ სიმბოლურ-ესთეტიკური ინტერპრეტაციისათვის“) (შურღაია 2000: 69-97), რომელშიც „ნინოს ცხოვრების“ ჩვენამდე მოღწეული ხუთი სხვადასხვა რედაქციის შედარებითი ანალიზის საფუძველზე განხილულია იერუსალიმისა და მცხეთის, იერუსალიმელ და მცხეთელ ებრაელთა და მცხეთელ ქართველთა ურთიერთობა და სიმბოლიკა.

ამ არსებითად იტალიურენოვან კრებულში ფრანგულ ენაზეა დაბეჭდილი ცნობილი ქართველოლოგის, პროფ. ვან ესბროკის, სტატია „Le dossier de sainte Nino et sa composante copte“ („წმინდა ნინოს ცხოვრების“ რედაქციები და მისი კოპტური კომპონენტი“) (შურღაია 2000: 99-123), რომელშიც ავტორი წარმოაჩენს „ნინოს ცხოვრებასთან“ დაკავშირებული ძირითადი ლიტერატურული

საკითხების მრავალწლიანი კვლევის შედეგებს და მათ საფუძველზე აანალიზებს კოპტურ ლიტერატურაში საქართველოს გაქრისტიანების შესახებ დაცულ ცნობებს.

კრებული „წმინდა ნინო და საქართველო“ მრავალმხრივ საინტერესო გამოცემაა, რომელიც უცხოენოვან მკითხველს სრულ წარმოდგენას უქმნის წმინდა ნინოს ცხოვრებასა და მისიონერულ საქმიანობაზე. ამ წიგნმა დიდი ინტერესი გამოიწვია როგორც იტალიის, ისე ევროპის სხვა ქვეყნების სამეცნიერო წრეებში. წიგნს, ბუნებრივია, საქართველოშიც მოჰყვა გამოხმაურება („თბილისის უნივერსიტეტი“ 1999; „საქართველოს რესპუბლიკა“ 2001).*

1990 წელს, ბუდაპეშტში, გრიფით „ქართული ლიტერატურის ბიბლიოთეკა“ (A Georgiai irodalom könyvtara), უნგრულ ენაზე გამოვიდა მაღალ პოლიგრაფიულ დონეზე გამოცემული და კარგად ილუსტრირებული წიგნი: „Az ÉletadÓ oszlop legendája és más történetek“. Georgiai szentek élete és vértanúsága“ („ლეგენდა სვეტი ცხოველის შესახებ და სხვა ისტორიები“. ქართველ წმინდანთა „ცხოვრებანი“ და „წამებანი“) (ბირო 1990). ტექსტები თარგმნა და გამოსაცემად მოამზადა უნგრელმა ქართველოლოგმა, ისტორიკოსმა და ფილოლოგმა მარგიტ ბირომ.

წიგნში შევიდა ჰაგიოგრაფიული თხზულებები: „Szent Nino élete“ („წმ. ნინოს ცხოვრება“) (ბირო 1990: 7-61), „Szent Susanik Királynő vértanúsága“ („წმ. შუშანიკის წამება“) (ბირო 1990: 63-80), „Szám szerint kilenc gyermek vértanúsága“ („კოლაელთა წამება“) (ბირო 1990: 81-84), „Szent mchetai Evcztati szenvedése és vértanúsága“ („ევესტათი მცხეთელის წამება“) (ბირო 1990: 85-102), „Abónak, Krisztus szent és boldog vértanújának szenvedése“ („აბო თბილელის წამება“) (ბირო 1990: 103-135). ეს არის არა სიტყვასიტყვითი თარგმანები, არამედ ნაწილობრივი გარდათქმა ძეგლებისა, რითიც მ. ბირომ უნგრულ მკითხველს გააცნო ქართველ წმინდანთა წამება-ცხოვრებანი.

კრებულში წარმოდგენილი პირველი ძეგლია „Szent Nino élete“ („წმ. ნინოს ცხოვრება“) (ბირო 1990: 7-61), რომელსაც საფუძვლად უდევს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შატბერდული ვარიანტი. მართალია, თხრობა და თავების სათაურები ძირითადად მიჰყვება „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ტექსტს, მაგრამ მაინც ვერ ჩაითვლება ზუსტ თარგმანად. ეს არის გარდათქმა, რომელ-

* მასალა მოგვანოდა პროფ. გ. შურღაიამ, რისთვისაც მადლობას მოვახსენებთ.

შიც შენარჩუნებულია თავების დედნისეული თანამიმდევრობა. თარგმანის შედგენილობა ასეთია: „Szent Nino élete“ ([თავი: გ:] „ცხოვრება ნმიდისა ნინოდის“) (ბირო 1990: 7-10), „Feljegyztetett ugyanazon uzsarmai Szalome által“ ([თავი: დ:] „აღწერილი მისვე სალომე უჟარმელისა“) (ბირო 1990: 11-15), „Szent Nino megérkezése Mchetába, ami ugyanazon uzsarmai Szalome által jegyztetett fel“ ([თავი: ვ:] „მონვენად ნმიდისა ნინოდის მცხეთად, აღწერილი მისივე სალომე უჟარმელისა“) (ბირო 1990: 17-21), „Amelyet egy zsidó asszony, név szerint Szidónia, Abiatar pap leánya jegyzett fel“ ([თავი: ზ:] „რომელი აღწერა დედაკაცმან ჰურიამან, სახელით სიდონია, ასულმან აბიათარ მღვდელისამან“) (ბირო 1990: 23-27), „Elmondott ugyanacsak Szidónia asszony által“ ([თავი: ც:] „თქუმული სიდონიასივე დედაკაცისა“) (ბირო 1990: 29-31), „Elmondott ugyanacsak őáltala“ ([თავი: თ:] „თქუმული მისივე“) (ბირო 1990: 33-35), („Följegyztetett ugyanacsak őáltala a templom építéséről“) ([თავი: ჭ:] „მისივე აღწერილი აღშენებისა თუს ეკლესიათადას“) (ბირო 1990: 37-40), „Elmondott ugyanacsak őáltala“ ([თავი: ია:] „თქუმული მისივე“) (ბირო 1990: 41), („Elmondott Abiatar által, aki korábban a zsidók templomában volt pap Mchetában, és aki Nino kezéből felvette a keresztséget“) ([თავი: იბ:] „რომელი თქუა აბიათარ, რომელი იყო პირველ მღვდელი ბაგინსა შინა ჰურიათა მცხეთას და ნათელილო ჳელსა შინა ნინოდისა“) (ბირო 1990: 43-45), „A tisztelendő kereztről, ami Iakob által jegyztetett ფელ“ ([თავი: იგ:] „პატიოსნისა ჯუარისათუს, რომელ აღწერა იაკობ“) (ბირო 1990: 47-49), „A tisztelendő mchetai kereszt felállítása és egy újabb jelenés“ ([თავი: იდ:] „აღმართებად პატიოსნისა ჯუარისა მცხეთისა და მერმე კუალად გამოჩინება“) (ბირო 1990: 51-55), „Mireannak, Kartli királyának halála előtt írt levele“ ([თავი: იე:] „ნიგნი, რომელი დანერა მირეან მეფემან ქართლისამან ჟამსა სიკუდილისასა“) (ბირო 1990: 57-59), „Mirean király végakarata fiának, Revnek és feleségének, Nanának“ („ანდერძი მირეან მეფისა და ძისა თუსისა მიმართ რევისა და ცოლისა თუსისა ნანასა“) (ბირო 1990: 61).

როგორც ჩამონათვალიდანაც ჩანს, უნგრულ ენაზე გადატანილია „მოქცევა ქართლისადას“ მეორე ნაწილის ყველა თავი, თუმცა, მათი შინაარსი საკმაოდ შემცირებულია. მიუხედავად ამისა, უნგრულენოვან მკითხველს მაინც ექმნება სრულფასოვანი წარმოდგენა წმინდა ნინოს ცხოვრებასა და მისიონერულ მოღვაწეობაზე.

მ. ბიროს მიერ გამოცემული წიგნი აღჭურვილია სათანადო სამეცნიერო აპარატით — ყველა თხზულებას ახლავს კომენტარები. განსაკუთრებით ვრცლადაა წარმოდგენილი „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ კომენტარები (Nino vértanúsága) ბიბლიურ წყაროთა მითითებით (ბირო 1990: 137-142), ბიბლიოგრაფია (ბირო 1990: 165-167), ცალკეა გამოყოფილი თხზულებათა გამოცემები და თარგმანები (Szent Nino élete) (ბირო 1990: 169), წიგნს ერთ-ვის მ. ბიროს ბოლოსიტყვა, რომელშიც მთარგმნელი უნგრელ მკითხველს მოუთხრობს საქართველოზე, მის ისტორიაზე, ქრისტიანული რელიგიის გავრცელებაზე, აცნობს „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებს და სხვ. (ბირო 1990: 149-163).

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ ითარგმნა პოლონურ ენაზეც (ყოლბაია 1995). აღსანიშნავია, რომ ეს მშვენივრად გაფორმებული მომცრო წიგნი დაიბეჭდა რომის პაპის იოანე-პავლე მეორისა და საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის, უწმინდესისა და უნეტარესის ილია მეორის ლოცვა-კურთხევით. წიგნის გარეკანზე გამოსახულია წმინდა ნინო ვაზის ჯვრით (ხატმწერი დ. პატარაია, რეპროდუქცია – ს. ყურულაშვილი), წიგნის რედაქტორია ა. ვიზნიაკი, ფილოლოგიური კონსულტანტი – ცნობილი ქართველოლოგი იან ბრაუნი, რომელმაც სხვადასხვა დროს პრესასა და ენციკლოპედიებში გამოაქვეყნა მრავალი წერილი ძველი ქართული ლიტერატურის საკითხებზე, აღწერა პოლონეთში დაცული ქართული ხელნაწერები, კონსულტაცია გაუწია „ვეფხისტყაოსნის“ პოლონურ ენაზე მთარგმნელს გ. ზაგურსკის და სხვ.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ პოლონურ ენაზე თარგმნა დავით ყოლბაიამ. წიგნი გამოიცა ვარშავის უნივერსიტეტის გრიფით. თარგმანს ახლავს წინასიტყვაობა კონსულტანტ მ. ლორთქიფანიძისა (ყოლბაია 1995: 5-10), რომელიც პოლონელ მკითხველს აცნობს საქართველოს გაქრისტიანების ისტორიას, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ რედაქციებსა და უცხოურ თარგმანებს, ტექსტის ახალადმოჩენილ ვარიანტს, ძირითად ისტორიულ-ლიტერატურულ საკითხებს.

აღნიშნული თარგმანი ზუსტად მიჰყვება „ძველი ქართული აგიოგრაფიული ძეგლების“ I ტომში გამოქვეყნებულ შატბერდულ რედაქციას. წიგნის შედგენილობა ასეთია: [Rozdział I] – [თავი: ა:] (ყოლბაია 1995: 11-26); [Rozdział II] — [თავი: ბ:] (ყოლბაია 1995: 27-29); [Rozdział III] „Żywot Świątej Nino“ — [თავი: გ:]

„ცხოვრება ნმიდისა ნინოსი“ (ყოლბაია 1995: 30-34); [Rozdział IV] „Zapisane również przez Salome Udzarmeli“ — [თავი: დ:] „აღწერილი მისივე სალომე უჟარმელისა“ (ყოლბაია 1995: 35-42); [Rozdział VI] „Przybycie świętej Nino do Mcchety. Spisane również przez Salome Udzarmeli“ — [თავი: ვ:] „მონვენა ნმიდისა ნინოსი მცხეთად, აღწერილი მისივე სალომე უჟარმელისა“ (ყოლბაია 1995: 43-48); [Rozdział VII] „Opisane przez kobietę Żydówkę o imieniu Sydonia, córkę duchownego Abiatarą“ — [თავი: ზ:] „რომელი აღწერა დედაკაცმან ჰურიამან, სახელით სიდონია, ასულმან აბიათარ მღვდელისამან“ (ყოლბაია 1995: 49-54); [Rozdział VIII] „Opowiedziane przez tę samą niewiastę Sydonię“ — [თავი: ლ:] „თქუმული სიდონიასივე დედაკაცისა“ (ყოლბაია 1995: 55-58); [Rozdział IX] „Opowiedziany przez nią“ — [თავი: თ:] „თქუმული მისივე“ (ყოლბაია 1995: 59-61); [Rozdział X] „O budowaniu kościoła, opisane również przez nią“ — [თავი: ლ:] „მისივე აღწერილი აღშენებისათვის ეკლესიათადა“ (ყოლბაია 1995: 62-66); [Rozdział XI] „Opowiedziany również przez nią“ — [თავი: ია:] „თქუმული მისივე“ (ყოლბაია 1995: 67-68); [Rozdział XII] „Opowiedziany przez Abiatarą, który najpierw był kapłanem żydowskim w Mcchecie, a (później) przyjął chrzest przy współudziale Nino“ — [თავი: იბ:] „რომელი თქუა აბიათარ, რომელი იყო პირველ მღვდელი ბაგინსა შინა ჰურიათასა მცხეთას და ნათელილო ჳელსა შინა ნინოსსა“ (ყოლბაია 1995: 69-72); [Rozdział XIII] „O świętym krzyżu, opisane przez Jakubą“ — [თავი: იგ:] „პატიოსნისა ჳუარისათვის, რომელი აღწერა იაკობ“ (ყოლბაია 1995: 73-77); [Rozdział XIV] „Wzniesienie i odłonięcie świętego krzyża mcchetyjskiego“ — [თავი: იდ:] „აღმართება პატიოსნისა ჳუარისა მცხეთისა და მერმე კუალად გამოჩინება“ (ყოლბაია 1995: 78-84); [Rozdział XV] „List, który napisał przed śmiercią król Kartlii Mirian ręką arcybiskupa Jakuba i oddał Salome Udzarmeli, małżonce syna swojego, która zaprawdę wiedziała o wszystkim“ — [თავი: იე:] „ნიგნი, რომელი დაწერა მირიან მეფემან ქართლისამან ჟამსა სიკუდილისასა. აღწერა ჳელითა იაკობ მთავარებისკოპოსისადათა და მისცა სალომეს უჟარმელსა, ძის ცოლსა თუსსა, რომელი მეცნიერ იყო ყოველსავე ჭეშმარიტად“ (ყოლბაია 1995: 85-88); „Testament króla Miriana dla syna swego Rewa małżonki swojej Nany“ — „ანდერძი მირიან მეფისა და ძისა თუსისა მიმართ რევისა და ცოლისა თუსისა ნანასა“ (ყოლბაია 1995: 39-90).

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ პოლონურ თარგმანს ერთვის მთარ-

გმნელის, ისტორიკოს დ. ყოლბაიას, მიერ შედგენილი კომენტარები და ტექსტის პრობლემატიკასთან დაკავშირებული ბიბლიოგრაფია (ყოლბაია 1995: 91-101), რომელიც პოლონელ მკითხველს სრულ წარმოდგენას შეუქმნის აღნიშნულ საკითხზე.

1986 წელს, საბერძნეთში, ბერძნულ ენაზე გამოვიდა 160-გვერდიანი წიგნი „*Agioi th' Gwrgia*“¹. 1. (epilogh' kai; sunqws'i" apo; rwsika; sunaxaria)“ [„საქართველოს წმინდანები“, 1, (შერჩეული და შედგენილი რუსული სვინაქსარების მიხედვით) (*Agioi th' Gwrgia*“... 1986)] წინასიტყვაობით, შესავლითა და ბიბლიოგრაფიით. კრებულის შემდგენელი, ავტორი და მთარგმნელია არქიმანდრიტი ტიმოთეოსი, წმ. პარაკლიტონის მონასტრის იღუმენი, რომელმაც ახალ ბერძნულ ენაზე თარგმნა ქართველ წმინდანთა ცხოვრება-წამებანი.

წიგნი შედგება ოთხი თავისაგან: „*H iagia iƣapoxtolo*“ Nina“ („ცხოვრება წმინდისა და მოციქულთა სწორისა ნინოსი“) (*Agioi th' Gwrgia*“ 1986: 21-72); „*H iagia martu*“ Sousanaxnikh“ („წამება წმინდისა შუშანიკისი“) (*Agioi th' Gwrgia*“ 1986: 73-94); „*iO ofio*“ Jwannah“ Zentaxnisku“ („ცხოვრება წმინდა იოანე ზედაზნელისა“) (*Agioi th' Gwrgia*“ 1986: 95-129); „*iH iagia megalomartu*“ Keteban“ („წამება წმინდისა დიდმონამისა ქეთევან დედოფლისა“) (*Agioi th' Gwrgia*“ 1986: 129-156).

როგორც კრებულის სათაურშიცაა მითითებული, აღნიშნული ტექსტები შედგენილია რუსული სვინაქსარების საფუძველზე, რისთვისაც მთარგმნელს გამოუყენებია 1871 წელს მ. საბინინის მიერ გამოცემული „*Полное жизнеописание святых грузинской церкви*“. როგორც ბერძნული წიგნის რეცენზიაში თ. მესხი აღნიშნავს: „ბერძნული თარგმანი გვხიბლავს ფრაზის სილალითა და სიმსუბუქით. მთარგმნელს შესანიშნავად აქვს ნაგრძნობი ქართული სული... დიდებულად იგრძნობა ქართულ თხზულებათა დამახასიათებელი ენის სისადავეცა და მოქნილობაც“ (მესხი 1988). თუმცა, სწორედ რუსული ენიდან შესრულებული თარგმანის გამო, ზოგჯერ დამახინჯებულია საკუთარი სახელები და ტოპონიმები, რასაც საგანგებოდ მიუთითებს თავის გამოხმაურებაში ა. ურუშაძე: „ტიმოთეოსის წიგნში ზოგი საკუთარი სახელი მცდარადაა გადმოცემული (ეტყობა, რუსულის გავლენით): იოანე ზედაზნისკოსი, ვასქენი, ქათევანი...). არის ასეთი უზუსტობაც: შუშანიკის მამად დასახელებულია არა ვარდან მამიკონიანი, არამედ საქართველოს ერთ-ერთი მეფე,

რომლის სახელიც ისტორიამ არ შემოგვინახაო. რომელ წყაროს ეყრდნობა ავტორი ამ ცნობის მონოდებისას, გაურკვეველია“ (ურუშაძე 1988).

ნიგნს ერთვის ბიბლიოგრაფია, რომლიდანაც ჩანს, რომ ავტორი ძირითადად რუსულ ენაზე არსებულ ლიტერატურას ეყრდნობოდა (მ. საბინინი, დიმიტრი როსტოველი...), გამოყენებულია აგრეთვე ფრანგულ, ინგლისურ და ბერძნულ ენებზე არსებული მასალები. ბერძნულ წყაროთაგან აღსანიშნავია ვ. ფიდას ნიგნი „საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესიის ავტოკეფალია“, რომელიც 1980 წელს ათენში გამოქვეყნდა.

„საქართველოს წმინდანები“ მაღალ პოლიგრაფიულ დონეზეა გამოცემული. მასში ჩართულია გელათის მონასტრის ხედები, წმ. გიორგის ხატი, გელათის მოზაიკა, ჩუქურთმები, წარწერები, საქართველოს რუკა და ქართული ანბანი.

წმინდანის ცხოვრება-მოღვაწეობა მოხსენიებულია საბერძნეთში, თესალონიკში 1996 წელს დასტამბულ ერთ საინტერესო ნიგნში. ეს არის დიმიტრიოს გ. ცამისის: „Meterikon (Dihgh̄sei” kai Bivi twn Agiwn Mhterwn th” erhmou askhtriwn kai osiwn gunaikwn th” Orqodoxou Eklhsia““ [მიტერიკონ (წმ. დედები) (თბრობანი და ცხოვრებანი წმიდათა დედათა მეუდაბნოეთა და ასკეტთა და ღირსთა დედათა მართლმადიდებელი ეკლესიისა] (Meterikon 1996).

„მიტერიკონი“ ძალიან მნიშვნელოვანი გამოცემაა. ამ დროისათვის დაბეჭდილია კრებულის შვიდი ტომი, რომლებშიც თავმოყრილია მასალა მართლმადიდებლური ეკლესიის წმინდა დედათა ცხოვრების შესახებ. ქართველ წმინდანთაგან ამ კრებულებში წარმოდგენილი არიან წმინდა ნინო (VI ტ.) და თამარ მეფე (VII ტ.).

კრებულის გამომცემელი დიმიტრიოს გ. ცამისი იყო ათონის მთის გუბერნატორი, იგი ნამყოფია საქართველოში, თავის დროზე მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა ათონის მთიდან ქართულ ხელნაწერთა მიკროფილმების საქართველოსთვის გადმოცემაში.

როგორც წინასიტყვაობაშია აღნიშნული, ნიგნში გამოყენებულია ძველი ტექსტების საუკეთესო გამოცემები. ზოგ შემთხვევაში ტექსტები შეივსო და გასწორდა შედარებითი ანალიზის საფუძველზე, რათა ძველი ტექსტები ყოფილიყო რაც შეიძლება სწორი და დაცული შეცდომებისაგან. მთავარი ამოცანა იყო,

გასწორებული ტექსტი თარგმნილიყო სრულად და შენარჩუნებულიყო სული თხზულებისა. ამიტომაც, ეს თარგმანები არის ცოცხალი და გასაგები თანამედროვე მკითხველისათვის. ახალ ბერძნულ ენაზე კრებულში გამოქვეყნებული ტექსტების მთარგმნელები არიან პ. ვაიცი, გ. ზახაროპულოსი, დ. კაცანი, ი. ნიკოლაიდი და სხვები. ქართული მასალების თარგმანი ეკუთვნის თ. მესხს.

„მიტერიკონის“ მე-6 ტომში შეტანილია „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ ძველი ბერძნული თარგმანი, რომელსაც პარალელურად მისდევს ახალ ბერძნულ ენაზე შესრულებული თანამედროვე თარგმანი (Meterikon 1996: 354-363). საერთოდ, აღნიშნული გამოცემა ორენოვანია, რაც დაინტერესებულ მკითხველს საშუალებას აძლევს თვალი მიადევნოს როგორც ძველ წყაროებს, ისე ახალ ბერძნულზე შესრულებული თარგმანის ხარისხს. შემდეგ გამოქვეყნებულია ერთი თავი „მოქცევაჲ ქართლისაჲდან“:

„ἸΗ Διηγήσε τῶν Ἰακώβου γιὰ τὸν Τιμῖο Σταυρὸ“ („პატიოსნისა ჯუარისათჳს, რომელი აღწერა იაკობ“ (Meterikon 1996: 366-371), რომელიც ახალ ბერძნულ ენაზე თარგმნა და საკმაოდ ვრცელი კომენტარები დაურთო თ. მესხმა. კომენტარებში დანვრილებითაა განმარტებული ტექსტში მოხსენიებული საკუთარი თუ გეოგრაფიული სახელები. წიგნი მხატვრულად კარგადაა გაფორმებული, დართული აქვს საქართველოსა და მცხეთის რუკები, სამთავროსა და სვეტიცხოვლის ფოტოები, წმინდა ნინოს ჯვარი და სხვ.

დამოწმებანი:

აბულაძე 1953: აბულაძე ი. „ქართლის ცხოვრების“ ძველი სომხური თარგმანი, ქართული ტექსტი და ძველი სომხური თარგმანი გამოკვლევითა და ლექსიკონით გამოსცა ილ. აბულაძემ. თბ.: 1953.

აბულაძე 1966: აბულაძე ი. „ქართლის ცხოვრების“ ძველი სომეხი მთარგმნელი და მისი მოღვაწეობის ხანა. „კავკასიის ხალხთა ისტორიის საკითხები“. თბ.: 1966.

Αγιοι τῆς Γεωργίας 1986: Arcim. Timotheou Kaghgoumenou I. Monh” Garakl ht ou. (epil yh kai sunqwsī” apō rwsika sunaxaria) iEl dosei” ilera” Monh” Garakl ht ou. Wropo” ἸΑτikh”.

ალექსიძე 2001: Le nouveau manuscrit Géorgien sinaitique № Sin 50. Edition en facsimilé introduction par Z. Aleksidzé, traduite du Géorgien par J.-P. Mahé. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Editum Consilio. Universitatis Catholicae Americae. Universitatis Catholicae Lovaniensis. Vol. 586. Subsidia. Tomus 108. Lovanii: 2001.

ბაი 1898: Le Baron de Baye. En Géorgie. Paris: 1898.

ბანცაძე 2001: ბანცაძე მ. ექვთიმე თაყაიშვილის მთარგმნელობითი პრინციპები. „ცისკარი“, 5-6, 2001.

ბარამიძე 1966: ბარამიძე ა. ექვთიმე თაყაიშვილი. კრებ. ძველი ქართული მწერლობის მკვლევარნი. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1966.

ბაუმგარტენერი 1897: Baumgartner A. Geschichte der Weltliteratur. Freiburg: 1897.

ბაუმშტარკი 1911: Baumstark A. Die georgische Literatur. Die christliche Literaturen des Orients. Sammlung Götschen, II, Leipzig: 1911.

ბირო 1990: „Az Életadó oszlop legendaja és más történetek. Georgiai szentek élete és vértanúsága és más történetek. Georgiai szentek élete és vértanúsága. Válogatta, ógrúz eredetiből fordította, az utószót és a jegyzeteket készítette: BirÓ Margit. Éietünk könyvek, 1990.

ბროსე 1849ა: ბროსე მ. ქართლის ცხოვრება. დასაბამითგან მეთატცხრამეტე საუკუნემდის, თარგმნილი და გამოცემული მ. ბროსე, I, სპზ., 1849.

ბროსე 1849ბ: Brosset M. Histoire de la Géorgie depuis l' antiquité jusqu' au XIX-e siècle. Traduite du géorgien par M. Brosset. II, I, St.- P., 1849.

ბროსე 1851: Brosset M. Additions et éclaircissements à l'Histoire de la Géorgie depuis l' antiquité jusqu'en 1469 de J.-C., St.-P., 1851.

ბროკჰაუზი... 1897: Энциклопедический словарь. т. XX. Издатели Брокгауз Ф. А., Ефронь И. А. СПб., 1897.

ბუაჩიძე 1983: Буачидзе Г. Мари Броссе. Тб.: “Мерანი”, 1983.

გარიტი 1958: Garitte G. Une édition commentée du calendrier palestinogéorgien de Jean Zozime: Bedi Kartlisa. vol. IV-V, 1958.

დეეტერსი 1963: Deeters G. Georgische Literatur, in Handbuch der Orientalistik, erste Abteilung. Der Nahe und der Mittlere Osten, siebenter Band. Leiden-Köln: 1963.

დოდაშვილი 1962: დოდაშვილი რ. მარი ბროსე, ქართული მწერლობის მკვლევარი. თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1962.

დონდუა 1966: დონდუა ვ. ექვთიმე თაყაიშვილი, როგორც წყარომცოდნე და არქეოგრაფი. კრებ.: აკადემიკოსი ექვთიმე თაყაიშვილი (ცხოვრება და მოღვაწეობა). თბ.: „მეცნიერება“, 1966.

Δημητρίου 1996: Dhmthriou G. Tsamh. Mhterikon. (Dihghēsei" kai Bivi twn Agiwn Mhterwn th" erhmou askhtriwn kai osiwn gunaikwn th" Orqodoxou Ekklhsia"), tomo" STV. Qessalonikh 1996.

„Воскреснее Чтение“ 1841: Нонна, просветительница Грузии. „Воскреснее Чтение“, № 36, 1841.

თარხნიშვილი 1936: Tarchnishvili M. Das Christentum in Georgien. Der Christliche Orient in Vergangenheit und Gegenwart, 1, 1936. Munchen, №1, №2.

თარხნიშვილი 1940: Tarchnishvili M. Die Legende der heiligen Nino und die Geschichte des georgischen Nationalbewußtseins. Byzantinische Zeitschrift, 40. 1940.

თარხნიშვილი 1951: Tarchnishvili M. Georgia. Enciclopedia Cattiloca. Firenze. 6, Città del Vaticano: 1951.

თარხნიშვილი 1953: Tarchnishvili M. Die heilige Nino, Bekehrerin von Georgien. Analeeta Ordinis Saneti Basili Magni. Rom: 1953.

თარხნიშვილი 1994: თარხნიშვილი მ. წერილები. სერია: ქართული ეკლესიის ისტორია (მასალები და გამოკვლევები), კრებული შეადგინა და გამოკვლევა დაურთო თ. ჭუმბურიძემ. I, თბ.: „კანდელი“, 1994.

თაყაიშვილი 1890: თაყაიშვილი ე. სამი ისტორიული ხრონიკა (ქართლის მო-

ქცევა, სუმბატისა ბაგრატიონების შესახებ და მესხური დავითნისა), გამოცემული ვრცელის წინასიტყვაობით და შედარებით ქართლის ცხოვრებასთან და სხვა სრონიკებთან. ტფილისი: 1890.

თაყაიშვილი 1900: Такайшвили Е. С. Источники грузинских летописей. Три хроники (Обращение Грузии в христианство; Жизнь и известие о Богратидах, царях наших грузинских, откуда они явились в эту страну, или с какого времени владеют они царством Грузинским, которое написал Сумбат, сын Давида; Хроника Месхийской Пластыри). СМОМПК, Вып. XXVIII, 1900.

თაყაიშვილი 1904: Такайшвили Е. С. Описание рукописей «Общества распространения грамотности среди грузинского населения». т. I, вып. 4, Тифлис: 1904.

თაყაიშვილი 1968: თაყაიშვილი ე. რჩეული ნაშრომები. I, თბ.: „მეცნიერება“, 1968.

„თბილისის უნივერსიტეტი“ 1999: „წმინდა ნინო და საქართველო: ოქროს საწმისის ქვეყნის ისტორია და სულიერი კულტურა. წერილი რომიდან“. ვაზ. „თბილისის უნივერსიტეტი“, 7 ივნისი, 1999.

იოსელიანი 1845: Иоселиани П. Св. Нина, просветительница Грузии христианской верою. «Закавказский Вестник», № 1, 1845.

იოსელიანი 1850: Иоселиани П. Жизнеописание святых, прославляемых православною грузинскою церковью. Тб.: 1850.

კავილაძე... 1991: კავილაძე რ., მამაცაშვილი გ. ნიკო მარისა და ექვთიმე თაყაიშვილის მიმონერა (1888-1931). შეადგინეს, შესავალი წერილი და კომენტარები დაურთეს რ. კავილაძემ და გ. მამაცაშვილმა. თბ.: „მეცნიერება“, 1991.

„კავკასიონი“ 1964: „კავკასიონი“, IX, პარიზი: 1964.

„კავკასიონი“ 1967: „კავკასიონი“, XII, პარიზი: 1967.

კარბელაშვილი 1992: კარბელაშვილი ა. საქართველოს ფრანგი მეგობარი. „მნიგნობარი – 91-92“. თბ.: საქართველოს ი. ჭავჭავაძის სახ. წიგნის მოყვარულთა საზოგადოება), 1992.

კარსტი 1934: Karst J. Littérature géorgienne chrétienne. Fibliothèque Catholique des Sciences Religieuses. Paris: 1934.

კასტელინი 1969: Castellino G. Letteratura georgiana: Storia della letteratura d'Oriente, diretta da O. Botto. sotto il patrocinio della Commissione Nazionale Italiana dell' UNESCO. I, Milano: 1969.

ლაშაური 1958: ლაშაური მ. წმ. ნინო ქართველთა განმანათლებელი და ქრისტიანობის როლი საქართველოში. მიუნხენი: 1958.

მარი 1900: Марр Н. Я. Рецензия: М. Wardrop and I. O. Wardrop. Life of St. Nino (Oxford: 1900). ЗВОРАО, XIII (1900), СПб., 1.

მარი 1903: Марр Н. Я. Критика и мелкие статьи. ТР. кн. V, СПб., 1903.

მენაბდე 1992: Менабде Д. Русские переводы памятников древнегрузинской литературы. Сб., Грузинская и русская средневековые литературы. Тб.: изд. ТГУ, 1992.

მენაბდე 2008: მენაბდე დ. წმინდა ნინოს ცხოვრება უცხო ენებზე. „წმინდა ნინო“ (სამეცნიერო კრებული), I, თბ.: გამომცემლობა „არტანუჯი“, 2008.

მესხი 1988: მესხი თ. ქართული ჰაგიოგრაფია ბერძნულად. „სამშობლო“, 15(710), 1988.

მურავიოვი 1848: [Муравёв А.]. Грузия и Армения. СПб., ч. III, 1848.

მურავიოვი 1860: [Муравёв А.]. Житие святых Российской церкви, также иверских и славянских. Месяц январь. СПб., 1860.

„ნინო მოციქული“ 1961: Die Apostelin Nino. Eine georgische Legendengestalt. Her-

ausgegeben von Nikolos Dschanelidse. Itzehoe in Hollstein, 1961.

პეტერსი 1932: Peeters P. Les débuts du christianisme en Géorgie d'après les sources hagiographiques, - "Analecta Bollandiana", t. 50. 1932.

პენი 1971: პენი გ. ზოგიერთი ნომინალური ფუნქციის განსაზღვრებისათვის „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ტექსტში. თსუ შრომები, 2(140) (გერმანულ ენაზე), 1971.

პენი 1975: Pätsch G. Die Bekehrung Georgiens. Bedi Kartlisa. Revue de Kartvelologie, vol. XXXIII, Paris: 1975.

პენი 1985: Pätsch G. Das Leben Kartlis. Eine Chronik aus Georgien, 300-1200. Herausgegeben von Gertrud Pätsch, Leipzig: 1985.

პრამპოლინი 1949: Prampolini G. La letteratura georgiana Storia della letteratura universale. II, Torino: 1949.

რევიშვილი 1977: რევიშვილი შ. ქართული ლიტერატურის გერმანელი მკვლევარები. წიგნში: გერმანულ-ქართული ეტიუდები. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1977.

რუხაძე 1961: რუხაძე ტრ. ქართულ-რუსული ლიტერატურული ერთიერთობის ისტორიიდან (XVI-XVIII სს.). თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1961.

საბინინი 1871...: Сабинин М. П. Полное жизнеописание святых грузинской церкви. Составил и перевёл с грузинских подлинников М. П. Сабинин. СПб., I - 1871; II - 1872; III - 1873.

საბინინი 1877: Сабинин М. П. История грузинской церкви до конца VI века. СПб., 1877.

საბინინი 1882: საბინინი მ. საქართველოს სამოთხე. სრული აღწერაჲ ღუანლთა და ვნებათა საქართველოს წმიდათა. შეკრებილი ხრონოლოგიურად და გამოცემული მ. საბინინის მიერ. სპბ., 1882.

სალია 1966: Salia N. Notice sur la conversion de la Géorgie par sainte Nino: Bedi Kartlisa. Revue de Kartvelologie. vol. XXI-XXII, Paris: 1966.

„საქართველოს რესპუბლიკა“ 2001: ღვთის წყალობით, არ გვჭირდება წარსულის გასალამაზებლად ისტორიის გამოგონება [ინტერვიუ პროფ. გ. შურლაიასთან. ესაუბრა ზ. სტურუა]. გაზ. „საქართველოს რესპუბლიკა“, 3 ივნისი, 2001.

სოჟე 1967: Sauget J.-M. Nino (Nouné, Teognosta, Cristiana), in: BS (Bibliotheca Sanctorum), 9, 1967.

სელეზნიოვი 1844^ა: Селезнёв М. О Нине и введении христианства в Грузию. ж. «Маяк», т. 15, 1844.

სელეზნიოვი 1844^ბ: Селезнёв М. Рассказы о чудесах Нины Классических верных писателей. ж. «Маяк», т. 15, 1844.

ტელამონი 1982: Thélamon F. Le récit de la conversion de la Georgie. Crétiens et Païens au IVs. L'histoire Ecclésiastique de Rufin. Paris: 1982.

ურუშაძე 1988: ურუშაძე ა. წიგნები საბერძნეთიდან. „კომუნისტი“, 135(20176), 10.VI.1988.

ფენრიხი 1981: Fähnrich H. Die Georgische Literatur (Ein überblich). Tb.: gamom-cemloba `sabWoTa saqarTvelo~, 1981.

ფურცელაძე 1862: Пурцеладие Д. О праздниках, установленных православною грузинскою церковью. Т.: 1862.

ქართული... 2003: ქართული ლიტერატურა ევროპულ მეცნიერებაში (ე. ხინთიბიძის რედაქციით), თბ.: „ქართველოლოგი“, 2003.

- ქსე 1984:** ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია. VIII, თბ.: 1984.
- ყიფიანი 1849:** Кипиани Д. Нина – Просветительница Грузии. «Закавказский Вестник», № 12- 18, 1849.
- ყოლბაია 1995:** NawrOczenie Kartlii (Mokcewai Kartlisai). Ze Starogruzińskiego przetożyt i przypisami opatrzyt Dawid Kolbaja. Warszawa: 1995.
- შარაძე 1991:** შარაძე გ. უცხოეთის ცის ქვეშ. I, თბ.: „მერანი“, 1991.
- შურღაია 2000:** „Santa Nino e la Georgia. Storia e spiritualita cristiana nel Paese del Vello d'oro“ [„წმინდა ნინო და საქართველო: ოქროს საწმისის ქვეყნის ისტორია და სულიერი კულტურა“, I საერთაშორისო ქართველოლოგიური სიმპოზიუმის მასალები, გ. შურღაიას რედაქციით. რომი, 30 იანვარი, 1999 წ., (სერია: შუა საუკუნეები, 4), რომი, გამომცემლობა „ანტონიანუმი“, 2000].
- შურღაია 2003:** შურღაია გ. იტალიურენოვანი ქართველოლოგია და ქართული მწერლობა. წიგნში: ქართული ლიტერატურა ევროპულ მეცნიერებაში (ე. ხინთიბიძის რედაქციით), თბ.: „ქართველოლოგი“, 2003.
- ჩხარტიშვილი 1987:** ჩხარტიშვილი მ. „ნინოს ცხოვრების“ სომხური ვერსია. ქართული ჰაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები. თბ.: „მეცნიერება“, 1987.
- ჩხარტიშვილი 1989:** Чхартишвили М. (რედაქტორი). Обращение Грузии. Перевод с древнегрузинского Е. С. Такаишвили. Редакционная обработка, исследование и комментарии М. С. Чхартишвили. Тб.: “Мещниереба”, 1989.
- „ცხოვრება საქართველოს...“ 1886:** Житие святой равноапостольной Нины, просветительницы Грузии. М.: 1886.
- „ცხოვრება საქართველოს...“ 1890...:** Житие святой равноапостольной Нины, просветительницы Грузии. Одесса: 1890; 1894; 1900.
- „ცხოვრება საქართველოს...“ 1915:** Житие святой равноапостольной Нины, просветительницы Иверии (Грузии). Одесса: 1915.
- ძეგლები 1964:** ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. ნიგნი I (V-X სს.). თბ.: „მეცნიერება“, 1964.
- ჭუმბურიძე 1987:** ჭუმბურიძე თ. ფრანსუზ ტელამონი, ქართლის მოქცევის ამბავი (ანოტაცია). „მრავალთავი“, XIV, 1987.
- ხანთაძე 1966:** ხანთაძე შ. მარი ბროსე (ისტორიოგრაფიული ნარკვევი). თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1966.
- ხანანაშვილი 1897:** Хаханов А. Очерки по истории грузинской словесности. М.: 1897.
- ჯავახიშვილი 1901:** Джавахишвили И. Проповедническая деятельность апостола Андрея и св. Нины в Грузии. 1. СВ. Нина // ЖМНП, 1901.
- ჯავახიშვილი 1904:** Джавахов И. Грузия (Библиография), Византийский временник. 1904, т. XI, вып. 1-2.
- ჯანაშვილი 1898:** Джанашвили М. История грузинской церкви. Т.: 1898.
- „ჯვარი ვაზისა“ 1989:** „ჯვარი ვაზისა“, № 3, 1989.

**„მოქცევაჲ ქართლისაჲსა“ და „წმინდა ნინოს ცხოვრების“
შესახებ რუსულ და ევროპულ ენებზე გამოქვეყნებული
მასალების ბიბლიოგრაფიისათვის:**

1. Барамидзе А., Радиани Ш., Жгенти Б. История Грузинской литературы. Тб.: изд. „Заря Востока“. 1958, 17.
2. Барамидзе А., Гамезардашвили Д. Грузинская литература. Тб.: изд. ТГУ. 1968, 8.
3. Буачидзе Г. Мари Броссе. Тб.: “Мерани”, 1983, 265-271.
4. Джавахишвили И. Проповедническая деятельность апостола Андрея и св. Нины в Грузии. I. Св. Нина // ЖМНП, 1901, с. 77-113.
5. Джавахов И. Грузия (Библиография), Византийский временник. 1904, т. XI, вып. 1-2.
6. Джанашвили М. История грузинской церкви. кн. I, Т.: 1898, с. 22-57.
7. Энциклопедический словарь. т. XX. Издатели Брокгауз Ф. А., Ефронь И. А. СПб., 1897, 189.
8. Иоселиани П. Св. Нина, просветительница Грузии христианской верою. «Закавказский Вестник», № 1, 1845.
9. Иоселиани П. Жизнеописание святых, прославляемых православною грузинскою церковью. Тб.: 1850, с. 29-48.
10. Кипиани Д. Нина – Просветительница Грузии. «Закавказский Вестник», № 12- 18, 1849.
11. Марр Н. Я. Критика и мелкие статьи. ТР. кн. V, СПб., 1903.
12. Марр Н. Я. Рецензия: М. Wardrop and I. O. Wardrop. Life of St. Nino (Oxford: 1900). ЗВОРАО, XIII (1900), СПб., 1, 0134-0139.
13. Менабде Д. Русские переводы памятников древнегрузинской литературы. Сб., Грузинская и русская средневековые литературы. Тб.: изд. ТГУ, 1992, с. 110-116.
14. [Муравёв А.]. Грузия и Армения. СПб., ч. III, 1848, с. 117-145.
15. [Муравёв А.]. Житие святых Российской церкви, также иверских и славянских. Месяц январь. СПб., 1857.
16. [Муравёв А.]. Житие святых Российской церкви, также иверских и славянских. Месяц январь. СПб., 1860.
17. Натроев А. Мцхет и его собор Светицховели. Т., 1900.
18. Нонна, просветительница Грузии, „Воскреснее Чтение“, № 36, 1841.
19. Обращение Грузии. Перевод с древнегрузинского Е. С. Такаишвили. Редакционная обработка, исследование и комментарии М. С. Чхартишвили. Тб.: «Мецниереба», 1989, 23-58.
20. Пурцеладзе Д. О праздниках, установленных православною грузинскою церковью. Т.: 1862, с. 8-19.
21. Житие святой равноапостольной Нины, просветительницы Грузии. М.: 1886
22. Житие святой равноапостольной Нины, просветительницы Грузии. Одесса: 1890; 1894; 1900
23. Житие святой равноапостольной Нины, просветительницы Иверии (Грузии). Одесса: 1915.
24. Сабинин М. П. Полное жизнеописание святых грузинской церкви. Составил и перевёл с грузинских подлинников М. П. Сабинин. СПб., I - 1871, с. 1-66.
25. Сабинин М. П. История грузинской церкви до конца VI века. СПб., 1877, с. 26-53.
26. Сабинин М. П. Сад святой Нины. История Иверской Церкви первых веков. Одобрено Издательским Советом Русской Православной Церкви. М.: 2003, 32-65.
27. Селзнёв М. О Нине и введении христианства в Грузии. ж. «Маяк», т. 15, 1844, 31-33.

28. Селезнёв М. Рассказы о чудесах Нины Классических верных писателей. ж. «Маяк», т. 15, 1844, 33-34.
29. Такаишвили Е. С. Источники грузинских летописей. Три хроники (Обращение Грузии в христианство; Жизнь и известие о Богратидах, царях наших грузинских, откуда они явились в эту страну, или с какого времени владеют они царством Грузинским, которое написал Сумбат, сын Давида; Хроника Месхийской Пластыри). СМОМПК, Вып. XXVIII, 1900., 1-126.
30. Хаханов А. Очерки по истории грузинской словесности. Вып. II, М.: 1897, с. 36-58, 136-139.
31. ἸΑrcim. Tίmoqeou Kaqhgoumenou I. Monh^h Paraklhtou. 1. Agioi th^h Gewrgiaⁿ (epiloghi kai sunqwsīⁿ apo rwsika sunaxaria) iEl doseiⁿ iIeraⁿ Monh^h Paraklhtou. ἸPpof^h ἸAttikh^h - 1986, 21-72.
32. „Az Eletadó oszlop legendaja és más történetek. Georgianai szentek élete és vértanúsága és más történetek. Georgianai szentek élete és vértanúsága. Válogatta, ógrúz eredetiből fordította, az utószót és a jegyzeteket készítette: Biró Margit. Életünk könyvek, 1990, 7-61.
33. Baumgartner A. Geschichte der Weltliteratur. Freiburg: 1897, s. 256-268.
34. Baumstark A. Die georgische Literatur. Die christliche Literaturen des Orients. Sammlung Göschen, II, Leipzig: 1911, s. 99-110.
35. Bezarashvili K. The Herotopical Analogy of the Thorny Bush of St. Nino. კრებ. „წიგნობა 606“, I, თბ., 2008, გვ. 144-155.
36. Brosset M. Histoire de la Géorgie depuis l' antiquité jusqu' au XIX-e siècle. Traduite du géorgien par M. Brosset. II, 1, St.- P., 1849, 90-129.
37. Brosset M. Additions et éclaircissements à l'Histoire de la Géorgie depuis l' antiquité jusqúen 1469 de J.-C., St.-P., 1851, 19-32.
38. Castellino G. Letteratura georgiana: Storia della letteratura d'Oriente, diretta da O. Botto, sotto il patrocinio della Commissione Nazionale Italiana dell' UNESCO. I, Milano: 1969.
39. Chavichvili Ch. Sainte Nino. La première femme apotre Sainte Nino patron de la Géorgie. Geneva: 1964.
40. Deeters G. Georgische Literatur, in Handbuch der Orientalistik, erste Abteilung. Der Nahe und der Mittlere Osten, siebenter Band. Leiden-Köln: 1963, s. 129-155.
41. Die Apostelin Nino. Eine georgische Legendengestalt. Herausgegeben von Nikolos Dschanelidse. Itzehoe in Hollstein, 1961.
42. Dhmhtrivó G. Tsamh. Mhterikon. (Dihghseiⁿ kai Biói twñ Agiwn Mhterwn th^h erhmu askht riwn kai osiwn gunaikwn th^h Orqodoxou Eklhsiaⁿ“), tomoⁿ STV. Qes-salonikh 1996, 366-371.
43. Fähnrich H. Die Georgische Literatur (Ein überblick). «Sabschpta Sakartvelo», Tb.: 1981, 39-40.
44. Garitte G. Une édition commentée du calendrier palestino-géorgien de lean Zozime: Bedi Kartlisa. vol. IV-V, 1958, 18-20.
45. Karst J. Littérature géorgienne chrétienne. Fibliothèque Catholique des Sciences Religieuses. Paris: 1934, 66-71.
46. Lang D. M. Lives and Legends of the Georgian Saints. Selected and Translated from the original texts. London: 1956, pp. 13-39.
47. Lang D. The Georgians. London-New York: 1966, 28, 88, 91, 330.
48. Le nouveau manuscrit Géorgien sinaitique N° Sin 50. Edition en fac-similé introduction par Z. Aleksidzé, traduite du Géorgien par J.-P. Mahé. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Editum Consilio. Universitatis Catholicae Americae. Universitatis Catholicae Lovaniensis. Vol. 586. Subsidia. Tomus 108. Lovanii: 2001.
49. Le Baron de Baye. En Géorgie. Paris: 1898, pp. 20-23, 46.

50. Nawrócenie Kartlii (Mokcewai Kartlisai). Ze Starogruzińskiego przetożyt i przypisami opatrzty Dawid Kolbaja. Warszawa: 1995, 11-90.
51. Peeters P. Les débouts du christianisme en Géorgie d'après les sources hagiographiques, - "Analecta Bollandiana", t. 50. 1932.
52. Pätšch G. Die Bekehrung Georgiens. Bedi Kartlisa. Revue de Kartvelologie, vol. XXXIII, Paris: 1975, 288-337.
53. Pätšch G. Das Leben Kartlis. Eine Chronik aus Georgien, 300-1200. Herausgegeben von Gertrud Pätšch, Leipzig: 1985, 131-187.
54. Prampolini G. La letteratura georgiana Storia della letteratura universale. II, Torino: 1949.
55. Sainte Nina, communément nommée Sininte Chrétienne. Notice historique par le P. Auguste Daras, del a compagnie de Iesus Lyon. 1874.
56. „Santa Nino e la Georgia. Storia e spiritualita cristiana nel Paese del Vello d'oro". ATTI. DEL I CONVEGNO INTERNAZIONALE DI STUDI GEORGIANI ROMA, 30 GENNSIO, 1999. Roma, 2000.
57. Salia N. Notice sur la conversion de la Géorgie par sainte Nino: Bedi Kartlisa. Revue de Kartvéologie. vol. XXI-XXII, Paris: 1966, 52-64.
58. Sauget J.-M. Nino (Nouné, Teognosta, Cristiana), in: BS (Bibliotheca Sanctorum), 9, 1967.
59. Tarchnishvili M. Das Christentum in Georgien. Der Christliche Orient in Vergangenheit und Gegenwart, 1, 1936. Munchen, №1, №2.
60. Tarchnishvili M. Die Legende der heiligen Nino und die Geschichte des georgischen Nationalbewußtseins. Byzantinische Zeitschrift, 40, 1940, 40-75.
61. Tarchnishvili M. Georgia. Enciclopedia Cattiloca. 6, Città del Vaticano: 1951, pp. 64-79.
62. Tarchnishvili M. Die heilige Nino, Bekehrerin von Georgien. Analeeta Ordinis Saneti Basili Magni. Rom: 1953, 572-581.
63. Thélamon F. Le récit de la conversion de la Georgie. Crétiens et Paiens au IVs. L'histoire Ecclésiastique de Rufin. Paris: 1982, 87-122.
64. The Medieval Armenian Adaptation of the Georgian Chonikles (The original Georgian texts and the Armenian adaptation). Translated with Introduction and Commentary by Robert W. Thomson. Rewriting Caucasian History. Oxford: 1996, 84-145.
65. Wardrop O. The Kingdom of Georgia. Notes of Travel in a Land of Women, Wine end Song. London: 1888,; New York. Bahrain 2004. pp. 39-42, 81-82.
66. Wardrop M. and Wardrop O. Life of st. Nino. Studia Biblica and Ecclesiastica. v. V. p. I. Oxford: 1900, 1-88.

Darejan Menabde

***Moktsevai Kartlisai* in Foreign Language Translations**

Summary

The present study is of the bibliographic character. In it scholarly studies published about *Moktsevai Kartlisai* ("The Conversion of Kartli") in Georgia and beyond its borders, the evidence found in journals and newspapers, translations of these texts into the Russian, German, French, English, Italian, Hungarian and other languages are gathered. The aim of the study is to record and classify the presented material.

ქეთი ნინიძე

წმინდა ნინოს ჰიმნოგრაფიული ხატი

წმინდა ნინოს ლიტერატურულ-ისტორიულმა სახემ ქართული კულტურისა და აზროვნების განვითარებაში დიდი წვლილი შეიტანა. ჩვენს მწერლობაში მნიშვნელოვანი მასალა მოიპოვება როგორც წმინდანის ცხოვრების ამსახველი ტექსტების, ასევე მის შესახებ დაწერილი სხვადასხვა სახის საგალობლების სახით. ცნობილია, რომ არც ერთი ქვეყნის ეროვნული წმინდანის სახელზე არ შექმნილა იმ რაოდენობის საგალობელი, რამდენიც ქართულ მწერლობაში წმინდა ნინოს შესახებ. ეს ადასტურებს როგორც ქართველი ერის განსაკუთრებულ მოწინებასა და პატივისცემას თავისი განმანათლებლის მიმართ, ასევე წმინდა ნინოს დიდ მნიშვნელობას ქართველი ერის წინაშე.

წმინდა ნინოს შესახებ არსებული საგალობლები იქმნება IX-X საუკუნეებიდან, როდესაც განმანათლებლის როლი, მნიშვნელობა ქართული ეკლესიისათვის განსაკუთრებულ ღირებულებას იძენს. მის შესახებ შექმნილ ჰიმნოგრაფიულ მასალაში მოიპოვება სხვადასხვა ფორმისა და ზომის ტექსტები: როგორც მცირე სტიქარონები და საგალობლები, წარდგომანი, ასევე დიდი ფორმის გალობანი, კანონები*. სახისმეტყველებითი მოდელები წმ. ნინოს შესახებ არსებულ ჰიმნოგრაფიაში ისტორიულად იცვლება და იმ აქცენტებს წარმოაჩენს, რომელსაც კულტურული კონტექსტი განაპირობებს.

წმინდანის შესახებ არსებული საგალობლების უძველესი ხელნაწერები ეყრდნობა წმ. ნინოს ცხოვრების შატბერდულ-ჭელიშურ რედაქციას, რაც ხშირად გულისხმობს ჰაგიოგრაფიული მასალის გამოყენებას საგალობლებში. უძველესი რედაქციები ორ ტიპად არის დაჯგუფებული: პირველი კატეგორიის რედაქციების ხელნაწერებში წმინდა ნინო ქართლის ერთადერთ განმანათლებლადაა წარმოდგენილი (Jer-42, იელის იადგარის, ჭელიშის კრებულის ხელნაწერებში); მეორე დაჯგუფების

* წმინდა ნინოს შესახებ არსებული ჰიმნების ტექსტები გამოსაცემად მომზადებული აქვთ ხელნაწერთა მუზეუმის თანამშრომლებს: პროფ. მ. ქავთარიას, ლ. ხევსურიანს, ლ. ჯღამაიას. აღნიშნული ტექსტების მოწოდებისათვის მადლობას ვუხდით მათ.

რედაქციებში კი (sin-59, Dumbarton Oaks-ის, გიორგი ათონელის თთუენის ტექსტებში) მოხსენებული და აღიარებულია წმ. ნინოს წინამორბედების მოღვაწეობა. პირველი რედაქციული ჯგუფი ქრონოლოგიურად უსწრებს მეორე კატეგორიის ხელნაწერებს (ცხადაძე 1983: 252)

ქართლის განმანათლებელ ნინოს წინამორბედად ბართლომე მოციქული პირველად მოიხსენიება sin-59 და 64 ხელნაწერებში დაცულ სტიქარონებში. მეცნიერთა გარკვეული ნაწილი (კ. კეკელიძე, ი. ჯავახიშვილი, ნ. მარი) სირიის განმანათლებლის მოხსენიებას მიიჩნევს სირიულ-სომხური საეკლესიო გადმოცემების კვალად და ხელნაწერს წმ. ნინოს ჰიმნოგრაფიის ადრინდელ ეტაპს მიაკუთვნებს. ქ. ცხადაძის აზრით, კი ეს საკმარისი საბუთი არ არის ხელნაწერთა დათარიღების შეცვლისათვის. ბართლომე მოციქულის წმ. ნინოს წინამორბედად მოხსენიება, მკვლევარის აზრით, უკავშირდება იმ პერიოდის კულტურული ტენდენციების კვალსა და პოლიტიკურ საჭიროებას (გავისხენოთ გიორგი მთანმინდელის პოლემიკა ანტოქიის პატრიარქთან). ბართლომე მოციქულის დამონშება ამ ეტაპზე ქართლის ეკლესიის ავტორიტეტულობასაც გამოკვეთდა და ნაკლებ უვნებელი იქნებოდა (ანდრია მოციქულის სახელთან შედარებით, რომელიც კონსტანტინეპოლის ეკლესიის ინტერესებს უფრო ამყარებდა) (ცხადაძე 1983: 254).

გიორგი ათონელის თთუენში დაცულ ნინოს საგალობლებში წმინდა ნინოს წინამორბედად მოიხსენიება სვიმონ კანანელი; იანვრის ჰიმნოგრაფიული (გიორგი ათონელის) თთუენიც (რომელიც, თავის მხრივ, მნიშვნელოვან მასალას წარმოადგენს პოეტური და რედაქციული თვალსაზრისით) ამყარებს ზემოხსენებულ მოსაზრებას მოციქულების უშუალო მოღვაწეობის აქცენტირებით ქართლის ეკლესიის ავტორიტეტულობის დაფიქსირების შესახებ.

უძველესი ეტაპის ჰიმნების ტექსტების ატრიბუციის საკითხები გაურკვეველია. პ. ინგოროყვა ჭელიშის კრებულის წმ. ნინოსადმი მიძღვნილ საგალობლებს ნინოს მეორე ჰიმნოგრაფს მიაკუთვნებს, ხოლო X ს. სინურ იადგარებში (sin-59) დაცულ ჰიმნებს — ნინოს მესამე ჰიმნოგრაფს, იგივე ბოდბელ მგოსანს. მკვლევარი მიიჩნევს, რომ VIII-IX სს-ებში, სავარაუდოდ, მოღვაწეობდა ნინოს პირველი მეხოტბე, რომელიც მნიშვნელოვან ფიგურას წარმოადგენდა ქართული ჰიმნოგრაფიისათვის და რომლის ტექსტებსაც ჩვენამდე არ მოუღწევია. ქ. ცხადაძის აზ-

რით, ქელიშის კრებულსა და სინურ იადგარებში დაცული ჰიმნები არა ქართლისა და კახეთ-ჰერეთის, არამედ პალესტინის მნიგნობრული წრეებიდან მომდინარეობს (ცხადაძე 1983: 256).

შემდგომი პერიოდის საგალობელთა ავტორების ვინაობა ჩვენთვის მეტნაკლებად ცნობილია. არსენ ბულმაისიმისძე (XIII ს.), ონოფრე მაჭუტაძე (XVII ს. II ნახ.), ნიკოლოზ ტფილელი (ორბელიანი) (XVIII ს.) და სხვა ავტორები ახალ ეტაპს ქმნიან წმინდა ნინოს ჰიმნოგრაფიაში.

თუ წმინდა ნინოს შესახებ შექმნილი ადრინდელი პერიოდის საგალობლები გამორჩეულია უკიდურესი სისადავითა და უმეტესად ჰაგიოგრაფიული მასალებით მანიპულაციებით, გიორგი ათონელის იანვრის ჰიმნოგრაფიული თთუენის შემდგომ ეტაპებზე ტექსტები მხატვრული თვალსაზრისით მეტ მრავალფეროვნებას ავლენს, ცხადია, ქრისტიანული ლიტერატურული ეტიკეტის ფარგლებში.

ანდრია მოციქულის მოხსენიება ქართლის განმანათლებლად შედარებით გვიანდელ პერიოდს უკავშირდება. პირველნოდებულის სახელი ამ მიმართულებით პირველად შიომღვიმის ტიპიკონის ხელნაწერში (H-1349) დაცულ საგალობელში გვხვდება. ხელნაწერი თარიღდება XIII საუკუნით და უკავშირდება იმ ისტორიულ საფეხურს, როდესაც საქართველოს ღვთისმშობლის ნილხვდომილობის თემა ხდება აქტუალური.

წმ. ნინოს გამოჩენა ჩვენს მწერლობაში საქართველოს ეკლესიის მიერ ავტოკეფალიის მოპოვებასთან, სახელმწიფოებრიობის იდეის ჩამოყალიბებასთანაა დაკავშირებული. ამ პერიოდში წინ წამოიწევს ბაგრატიონთა დავით წინასწარმეტყველისა და ქრისტეს ჩამომავლობის, ქრისტეს კვართისა და მოგვიანებით კი, საქართველოს ღვთისმშობლის ნილხვდომილობის თემები. ეს აქცენტები მკვეთრად დაისმის წმ. ნინოს ჰიმნოგრაფიაში და წმინდანიც უპირველესად გვევლინება ეროვნული წმინდანის სტატუსით, „ქართველთა მზისა“ და ღვთივკურთხეული ერის განმანათლებლის სახით:

„...დღეს ქართველთა მეფობაი გვირგვინოსან იქმნების და ჯუართა შეჭურვილი ძალთა შეიმოსს...

და რქა ეკლესიისაი ზეშთა ამაღლდების.

დღეს ყოვლადწმიდისა ღვთისმშობლისა ტაძარი

ნინოს ხსენებითა ბრწყინველედ შეიმკვების...“

(XIII ს. შიომღვიმის ტიპიკონის ხელნაწერიდან: H-1349 3 r).

როგორც ცნობილია, ჰიმნოგრაფიის უდიდესი ნაწილი ლიტურგიკული დანიშნულებისაა. ამის გამო საგალობლის ავტორები ცდილობენ, დააკავშირონ ესა თუ ის წმინდანი მის წინამორბედ ბიბლიურ წმინდანთან — შეამკონ იგი წინამორბედის ეპითეტებით, სიმბოლოებით. მისი ქების ობიექტის ცხოვრებაში ამოიცნონ ის პარადიგმები, რომლებსაც წმინდა წერილი სთავაზობს. ლიტურგიკული ცნობიერება არ გულისხმობს დროის ემპირიულ განზომილებებს: წარსულს, აწმყოსა და მომავალს. ლიტურგიკული დრო მარადიულ აწმყოს ითავსებს და ისტორიულ ფაქტს აკავშირებს ბიბლიურ მოვლენებთან. ამით ლიტურგიკაში ირღვევა ის პირობითი ბარიერი, რომელსაც კალენდარული დრო ქმნის და აღდგება შინაარსობრივი, იდეური ხაზი, რაც საშუალებას გვაძლევს, მოვახდინოთ ფაქტისაგან დისტანცირება, გავაიგივოთ კონკრეტული ზოგადთან და ჩავერთოთ იგი ბიბლიური პარადიგმების კონტექსტში (გრიგოლაშვილი 1983: 111).

წმინდა ნინოს ჰიმნოგრაფიაში ქართველთა განმანათლებლის სახე ფუნქციურად რამდენიმე წმინდანისას უკავშირდება: მოციქულების (სვიმონ კანანელი/ბართლომე/ანდრია), მოსე წინასწარმეტყველის, ღვთისმშობლისა და თავად მაცხოვრის ხატს.

მოციქულთა მოხსენიება ნინოსთან მიმართებით შემთხვევითი არ არის. სამივე მათგანი მისიონერია და, გარდა ამისა, სხვადასხვა გადმოცემების მიხედვით ისინი მოიაზრებიან ნინოს წინამორბედ განმანათლებლებად საქართველოში. ჰიმნოგრაფები ამ საკითხს არ უღრმავდებიან, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მათი სახელის მოხსენიებით, ალბათ, საქართველოს ეკლესიისა და მისი განმანათლებლის, ნინოს სახეს ავტორიტეტს მატებენ.

მოსე წინასწარმეტყველის ხატი წმინდა ნინოში ცოცხლდება, მცნებების მიღებისა და ზეციურ ძალებთან უშუალო კონტაქტის, ქადაგებისა და კერპთა დამარცხების, ეკლესიის დაფუძნების საფუძველზე. წმ. ნინოს ჰიმნოგრაფები კი, ძირითადად, ორ ფაქტორს გამოყოფენ:

„ვითარცა პირველ
მოსე მთასა მას ზედა სიონსა სჯული მოიღო,
ეგრევე შენ
ლოცვითა მოიხუენ ღმრთისგან
ათნი მცნებანი..“

„...ვითარცა **გამოსახა კარავი** წამებისაი
პირველ მოსე ქრისტეს მიერ

სიბრძნით ჭეშმარიტად

და შეჰკრიბენ

მას შინა სამებისა მგალობელნი...”

(XI ს. გიორგი ათონელის იანვრის ჰიმნოგრაფიული
თთუენის ხელნაწერიდან: H-2338, 14 v-155r).

როგორც ვიცით, მოსე წინასწარმეტყველს სინას მთაზე ღვთი-
საგან ათი მცნება გადაეცა, ხოლო წმინდა ნინო სიზმარეულ ხილ-
ვაში ღმრთისაგან „დაბეჭდული წიგნს“, სჯულს მიიღებს, რაც
მეცნიერთა მიერ „ქართული დეკალოგის“ სახელითაც იწოდება
(მეტრეველი 2000: 57). წმინდა ნინომ დააარსა ქართული ეკლე-
სია ღვთისა და ღვთისმშობლის სწავლებით, ისევე როგორც ბიბ-
ლიაში რჩეული ხალხის სჯულის კარავს აფუძნებს მოსე წინას-
წარმეტყველი ღვთის კარნახითა და ნებით. ორივე შემთხვევაში
წმ. ნინოსა და მოსე წინასწარმეტყველს ერთი რამ აერთიანებს —
ისინი გამტარნი არიან საღმრთო სიტყვისა ხალხში. მკვლევართა
აზრით, წმინდა ნინო მოსე წინასწარმეტყველს ემსგავსება,
აგრეთვე, „უცხოობით“ იმ ერში, რომლის წინაშეც მას აკისრია
მისია (მოსე ებრაელი ერისათვის, ხოლო წმ. ნინო ქართველ-
თათვის) (მეტრეველი 2000: 57). ამასვე უნდა უკავშირდებოდეს
„ტყვისა“ და „მხეველის“ ეპითეტები, რაზედაც ქვემოთ შევაჩე-
რებთ ყურადღებას.

წმინდა ნინო ხშირად იწოდება „დედად“, „დედოფლად“,
„სძლად“, რომლის პირველსახედ უნდა მივიჩნიოთ წმინდა მა-
რიამი, როგორც იესო ქრისტეს დედა — სულიწმინდის მადლის,
ღვთაებრივი საწყისის მიმღები და მატარებელი. სამეცნიერო
ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ ქართველთათვის ღვთის-
მშობლის ფუნქციებს ითავსებს წმინდა ნინო (სირაძე 1987: 90).
იგი ღვთაებრივი სიტყვის მშობელია ქართველი ერისათვის, სუ-
ლიწმინდის მადლის მიმღები და გამტარია, როგორც ქართველ-
თა განმანათლებელი (გავიხსენოთ, „წმინდა ნინოს ცხოვრები-
დან“ მაყვლოვანში ლოცვის პასაჟი, რაც, ერთ-ერთი მოსაზრე-
ბის მიხედვით, ღვთისმშობლის ალუზიას წარმოადგენს).

„დედისა“ და, იმავდროულად, „ქალწულის“ ანტინომიური სა-
ხე, რომელიც ღვთისმშობლის ხატს აცოცხლებს, ნინოს საგალო-
ბელში შემდეგნაირად განსახოვნდება:

„ქალწული სანატრელი

დედობრივითა ბუნებითა

ქადაგად თვისისა ღმრთეებისა მოგავლინა

ქრისტემან, დედაო, დიდებულო, ნინო...”

(ხელნაწერი: H-1349, 3r)

„სძალი ნინო
დღდა გუექმნა ჩვენ მეორედ შობითა...“.
(ხელნაწერი: H-600, 37 r)

დღეს შვილნი სიონისანი,
ვითარცა რაი კრავნი
მწუანვილოვანსა ზედა
ალიმღერებლით ძნობად
დღდისა თვისისა...“ (ხელნაწერი: H-600, 37 r)

„...ემბაზი წმინდაი აღმოშობს ჩვილთა
ეკლესიაი მხიარული შვილთა თვისთა თანა გალობს
ხმატკბილად...“ (ხელნაწერი: H-1349, 3r)

ყოველი წმინდანი და მორწმუნე ქრისტიანი არსობრივად იმეორებს იმ გზას, რომლის მაგალითიც მაცხოვარმა მოგვცა. ერთგვისი თუ ყოველდღიური „წამება“ (შდრ. გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება) ის ჯვარია, ყოველმა ჩვენგანმა რომ უნდა იტვირთოს. „ახალი ნინო“ — ასე მოიხსენიებს იოანე ზოსიმე ქართლის განმანათლებელს; წმინდა ნინოს საგალობლებშიც განახლების, გაცოცხლების, ქართლის მკვდრეთით აღდგომის სასწაული სწორედ მას უკავშირდება.

„უცნობელთა და მძიმეთა საბურველი გულითაი აღგუეხსნა და ლოდები აღელო სამარეთაგან და დაყოლებულნი მკუდარნი საყვირთა მიერ შენთა აღვემართენით, წმინდაო ნინო, მოციქულო ქრისტესო.“

განღებულ იქმნა ქუესკნელისა ბჭეები, მკუდარნი, მას შინა პყრობილნი სატანაისნი განვთავისუფლდით შემოსლვითა შენითა...“ — წერს არსენ ბულმაისიმისძე (სულავა 2003: 326).

„ადიდე შენ, ქრისტე, ქართლი...
ღმრთისა შეწყალებული,
ნინოს განახლებული...“.
(ჭელიშის კრებულის ხელნაწერიდან)

განახლების, ტყვეობიდან დახსნისა და კაცობრიობის ხელახალი დაბადების მოვლენა უკავშირდება ქრისტეს აღდგომის სასწაულს. წმინდა წერილის ამ ეპიზოდის იოანე ოქროპირისეულ განმარტებაში ვკითხულობთ, რომ აღდგომის შემდეგ „მკუდარნი განცხოველდებოდეს, ტყუენი განთავისუფლდებოდეს, წმინდანი იგი მამათმთავარნი და წინასწარმეტყველნი იხარებდეს...“ (თარგმანებაი... III 1998: 443). ამავე გზას გადის ქართლი წმინდა

ნინოს შენევენით. ამიტომ მოიხსენიება უცნობი ჰიმნოგრაფის მიერ ქართული ეკლესიის მრევლი შემდეგი ეპითეტებით: „ახალ-ნაყოფნი“, „ახლისა ვენახისანი“.

ქვემოთ ვრცლად ვისაუბრებთ მაცხოვრის იმ სიმბოლოების შესახებ, რომლებიც საგალობელთა ავტორებმა წმინდა ნინოს სახეს მორგეს, თუმცა აქვე დავამატებთ, რომ საღმრთო სიბრძნისა და ხალხის ერთმანეთთან დაკავშირების ღვაწლით წმინდა ნინო ემსგავსება მაცხოვარს. მართალია, ჯვარზე არ ეწამება, მაგრამ დაბრკოლებების დაძლევიტ მოაქცევს, „ნათლით მოსავს“, განაახლებს ქართველ ერს.

სასულიერო მწერლობის ეტიკეტი გულისხმობს რამდენიმე ძირითადი პრინციპის დაცვას. მწერალი ვალდებულია, დაუკავშიროს თავისი თხრობის/ქების ობიექტი წმინდა წერილისეულ გმირებს; გამოკვეთოს მასში ის თვისებები, სასწაულები, მიმართულებები, რის ნიმუშსაც გვაძლევენ ძველი და ახალი აღთქმისეული წმინდანები. მწერლები, ძირითადად, არ ინტერესდებიან ისეთი დეტალებით, რომლებიც წმინდანის ინდივიდუალურ-სახასიათო სამყაროს განეკუთვნება, არ ცდილობენ ორიგინალობას და არც მხატვრული აქსესუარებით ტექსტის აბრჭყვიალებას. ცხადია, ეს არ უნდა გავიგოთ, როგორც ავტორთა შემოქმედებითი სისუსტე, ხელმოცარულობა და მისთ. ეს „ეტიკეტია“ და არა „შაბლონი“, როგორც მიგვითითებს დ. ლიხაჩოვი (ლიხაჩოვი 1979: 91).

მხატვრული სისადავე, სიტყვიერი ქსოვილის მაქსიმალური სქემატურობა და იკონოგრაფიული პრინციპების დაცვა ქმნის საგალობლის თავისებურ ესთეტიკას. აქ წმინდანის ცხოვებისეული ეპიზოდებისა და მისი სახელების/სიმბოლოების ჩანაცვლება მოგვაგონებს იკონოგრაფიულ ცენტრალურ-ციკლურ კომპოზიციას, სადაც ხატის შუაში გამოისახება წმინდანი, გარშემო კი მოცემულია მისი ცხოვრების ამსახველი სცენები.

წმინდა ნინოს შესახებ არსებულ საგალობლებში წმინდანის ცხოვრების, ძირითადად, რამდენიმე ეპიზოდია გამოკვეთილი: კერპთა მსხვრევის, ნინოს ლოცვით სვეტის აღმართვის, სწეულთა განკურნებისა და გამოცხადების.

რაც შეეხება არა თხრობით, არამედ აღწერით, ხატმეტყველებით ნარაციას, აქ ვხვდებით შემდეგ სახელებს/სიმბოლოებს: მდინარე, ტაძარი, მთიები, ორლანო, გვრიტი/მტრედი, ებანი, მზე, სანთელი, ორბი, ლომი, მერცხალი და სხვ.

უნდა აღინიშნოს, რომ როდესაც ნინოს საგალობლების სიმბოლოთა გენეზისზე ვსაუბრობთ, გასათვალისწინებელია არა მხოლოდ წამყვანი ბიბლიურ-ქრისტიანული ფენა, არამედ წარმართული პლასტიკ, რომელიც ახალი შინაარსით ჩანაცვლდა ქრისტიანობის მიერ. წარმართული და ქრისტიანული სახის-მეტყველება ერთმანეთისაგან მეთოდოლოგიურად განსხვავებულია. თუკი მითოსურ პერიოდში სიტყვა და იდეა ერთმანეთის იდენტურია (მზე არის ღმერთი), შუა საუკუნეებში სიტყვა იდეის მხოლოდ გარკვეული თვისების აღმნიშვნელია (მზე ღმერთის სიმბოლოა რომელიღაც თვისების მიხედვით) (სირაძე 1987: 5). სიმბოლო, დროთა განმავლობაში თვისების აღნიშვნის ფუნქციას ითავსებს. ჰიმნოგრაფიაში წმინდანებს, ძირითადად, ახასიათებენ არა თვისებების აღმნიშვნელი სიტყვების მოშველიებით (მზრუნველი, გულთბილი, ზომიერი, ერთგული და ა.შ.), არამედ სიმბოლოების საშუალებით (ორბი, მზე, მერცხალი, გურიტი და სხვ.).

მდინარე მითოლოგიურ, ბიბლიურ და ქრისტიანულ სიმბოლიკაში ნაყოფიერების, განახლების, განწმენდის შინაარსს ატარებს. მდინარეში ხდებოდა ნათლობა, მდინარე ატარებდა თევზს და ანაყოფიერებდა მიწას, ამდენად, სიუხვესთანაც იყო დაკავშირებული (იოზ. 26,6; ფს. 1,3; ეს. 32,20). საყურადღებოა ისიც, რომ ნაყოფიერების მომნიჭებელი ძალა ჰქონდა არმაზის წარმართულ ღვთაებას, რასაც შემდგომში ნინო ითავსებს (გონჯილაშვილი 2006: 40).

ჩვენი აზრით, მდინარისგან განსხვავებული სემანტიკა აქვს წყაროს. იგი უფრო მეტად სტატიკაზე, გაჩერებულ სივრცეზე და ერთ წერტილზე ირიენტირებული სიმბოლოა. მდინარის სახეში კი აქცენტი სხვა თვისებებთან ერთად მის მდინარეებაზე, მოძრაობაზეა გადატანილი.

„...მოხუედ
ალაგთა წმინდათა თაყუანისსაცემელთა
და მიერ, ვითარცა
საღმრთო მდინარე
მდიდრად
მომრწყველი პირსა ყოვლისა ქუეყანისასა...“ .
(ხელნაწერი: H-600, 37 r)

„აღვსე ტაძარი შენი, წმინდაო, საკვირველებითა და ვითარცა წყარო დაუწყვედელი აღმოდის ან მას შინა მადლი კურნებათაი სენთა უძღურების და ადიდებენ მას...“ (Dumbarton Oaks-ის ხელნაწერი, 221 v- 224 v).

„აღმოუცენნე შენ დღეს ნაწილნი შენნი კურნებისა წყაროსა უხვად...“ (იქვე).

წყარო უფრო მეტად დედური სანყისის, მკვიდრის პარადიგმას მოერგება. ბიბლიური გააზრებითაც ის არაერთხელ გამოიყენება მეუღლის, ქრისტეს ეკლესიის მნიშვნელობით: „ბაღი ხარ დახშული, დაო ჩემო, ჭა დაგმანული, წყარო დაბეჭდილი...“ (ქება 4,12).

ამის მიუხედავად, მდინარისა და წყაროს სიმბოლოები წმინდა ნინოს ერთი და იმავე ნიშნების საფუძველზე მიესადაგება. ორივე მათგანი, ამ შემთხვევაში, გულისხმობს ბუნების/ქვეყნის განახლებას, ხელახალ შობას, მადლის გამოცემას, ნაყოფიერებას.

წყაროს მსგავსი სიმბოლოა ტაძარი, თუმცა ზემოხსენებული მიზეზების გამო იგი არ დაჯგუფდება მდინარის შინაარსობრივ წრეში. მათეს სახარების განმარტებაში ღვთისმშობლის შესახებ ვკითხულობთ: „ქალწულები, ვითარცა პატიოსანი და წმიდაი, გამოირჩია განმწმედელმან მან წმიდათამან და ტაძარსა მას შინა განუხრწნელსა დაიმკვიდრა“ (თარგმანებაი... | 1996: 48). ამ შემთხვევაში დედური წიაღის აღმნიშვნელად მოცემულია ტაძარი, რომელმაც უნდა შვას მაცხოვარი. წმ. ნინოს, როგორც ქართველი ერის სულიერ მშობელს, შემდეგი სიტყვებით მიმართავს ჰიმნოგრაფი:

„...ტაძარი შენი, უბინოო,
საღმრთოითა მადლითა განახლებულ არს“.
(ხელნაწერი: H-600, 37 r)

„მოვედით, უგალობდეთ
შესხმითა ქებით მხნესა ნინოს,
ტაძარსა მას წმიდასა...“ (იქვე).

„აღსავსე არს ტაძარი შენი საკვირველებითა
და ვითარცა წყარო დაუწყვედელი, აღმოდის მას შინა
მადლი კურნებათაი...“ (ხელნაწერი: H-2338, 141 v-155r).

ტაძარი ის სანყისია, წიაღია, რომელმაც უნდა შვას განახლებული ქართლი და ჩვილ მრევლს სულიერი საზრდო მიაწოდოს:

„ვიხარებთ
აღმოდებადებულნი შენ მიერ, ნინო,
და ქრისტესა უგალობთ...“ (ხელნაწერი: H-1349, 3r).

„სძალი ნინო...
გუზრდიდა სძითა სულიერითა...“.
(ხელნაწერი: Jer-42, 78 r)

ღვთაებრივი სიბრძნის გაცხადებისა და სულიწმინდის მადლის გამოცემის შინაარსს ატარებს, აგრეთვე, სიმბოლოები: **ორღანო, ებანი, ქნარი**, როგორც მუსიკალური საკრავები. საინტერესოა, რომ ებრაელები ამ საკრავებს წმინდა ხეების — კვიპაროზისა და სანდალოზისგან ამზადებდნენ. იმავე მასალას იყენებდნენ გუნდრუკთან ერთად საკმევლის შეზავების დროს. აქედანვე ჩანს, რომ საგალობლის დაკვრა — ღვთის დიდების აღვლენა, ძალიან ჰგავს კმევას, რომელიც იმავე შინაარსის მატარებელია.

„სიტყვისა ღვთისა მსახურსა,
მოციქულთა დიდებასა,
ებანსა სულიერისა ეკლესიისასა,
ორღანოსა ხმატკბილად მძნობარსა
და ქნარსა პირმეტყველსა...“.
(ხელნაწერი: H-1349, 3r).

„მიჰვინა სიძემან სული იგი
სიონს გარდამოსრული
და თვისად
მოციქულად შეჰმზადა,
ვითარ ორღანოი შევიდთა მათ
სულისა ღირსთა მადლითა...“ (იქვე).

გარდა ამისა, უნდა აღინიშნოს, რომ საკრავთა სიმბოლოების მნიშვნელობა ამბივალენტურია. ისინი, ერთი მხრივ, ღვთისადმი მადლიერებას და მის დიდებას გულისხმობს, მეორე მხრივ კი თავად გადმოსცემს ღვთიურ მადლს, საღმრთო სიბრძნესთან აზიარებს მსმენელს. ცნობილია, რომ მელოდიის ჰარმონიულობა ძველ ბერძნებშივე ჰარმონიული სულის შეცნობის საშუალება იყო.

ვარდი ტიპოლოგიურად იმავე ჯგუფის მხატვრული სახეა, სადაც შინაარსობრივად გავაერთიანეთ მუსიკალური საკრავები. ერთ საგალობელში ვკითხულობთ:

„ვითარცა არემან
ზაფხულისამან აღმოაცენნის
ფერად-ფერადნი სურნელებანი,
ეგრეთ განშუენდა ნინოს მიერ
ქუეყანაი იგი ქართლისაი...
და ვითარცა ვარდი სულნელი
აღაყუავილე, ნეტარო,
სარწმუნოებაი ქრისტეს ღმრთისაი...“.

(ხელნაწერი: H-2338, 141v-155r).

მართალია, ეს მხატვრული შედარება უშულოდ წმინდა ნინოს არ მიემართება, მაგრამ ჰიმნოგრაფი გვეუბნება, რომ წმინდანმა ქრისტეს რჯული ქართველებისათვის „შემეცნებადი“ გახადა. ის თვისებები, რომელიც ვარდს (ან, ზოგადად, ყვავილს) აქვს: სილამაზე, კეთილსურნელება, სიცხადე, წმინდა ნინომ ქრისტიანობას შესძინა ქართველთა წინაშე, ე.ი. როგორც გაფურჩქნული ყვავილი, უცხო სჯული გააცხადა და მისი სურნელით (ანუ სულიწმინდის მადლით) „შემოსა“ ადამიანები. საყურადღებოა, რომ პავლე მოციქულის ერთ-ერთ ეპისტოლეში ქრისტეს მოციქულებს ასეთი შედარება მიემართება: „...ქრისტეს სულნელებანი ვართ...“ (II კორ. 2,15), ე. ი. ქრისტეს სიბრძნეს გამოვთქვამთ, განვაცხადებთ.

განცხადების, ნათელყოფის მნიშვნელობით **ყვავილის** სიმბოლოს წმინდანის აღმნიშვნელად ვხვდებით შემდეგ კონტექსტში:

„...მონაზონებისა ყუავილო და სიმტკიცყო,
გაცხადებულად ნიშნი
და სასნაულნი უაღრეს ცნობათა
შენ მიერ მოენიჭებიან მორწმუნეთა...“.

(ხელნაწერი: H-2338, 141v-155r).

საღმრთო სიტყვის, „დაბეჭდული“ სიბრძნის გაცხადება, ნათელყოფა დაკავშირებულია ნათლის ესთეტიკასთან, რაც მამოძრავებელი ღერძია ქართული წარმართული და ქრისტიანული სიმბოლიკისა. ნათელი დიონისე არეოპაგელის მიხედვით, კეთილი საწყისია, სისავსეა. ამდენად, ნათელი არ შეიძლება უკეთურების, ბოროტების შინაარსს ატარებდეს.

წარმართული პერიოდის კულტურაში მძლავრობდა მზისა და მთვარის, მნათობთა კულტი. მზე მამაკაცურ საწყისს განასახიერებდა, მიწა — დედურს, რომელიც მზის ენერგიით ივსებოდა და

ნაყოფიერდებოდა (სირაძე 1987: 15). მზის წილად დედამინაზე ითვლებოდა ვაზი (მცენარეთა შორის), ლომი (ცხოველთა შორის), არწივი (ფრინველთა შორის). იქმნებოდა მზის საგალობლები, რომელთა ნაწილიც დღემდეა შემორჩენილი („ლილე“, „მზევ, შინ შემოდო“). იგივე ესთეტიკა ქრისტიანობამ შეინარჩუნა. ქართულ კულტურაში ყველა ეტაპზე წამყვანი როლი ეკისრება მზისა და ნათლის ესთეტიკას. ქრისტიანულ ხელოვნებაში შენარჩუნებულია მზისა და ვაზის სიმბოლიკა: ჩუქურთმა (S ასოს მსგავსი), რომელიც ვაზის გრაფიკული ვერსიაა; ბოლნური ჯვარი, რომლის გარშემომწერელი წრე მზის აღმნიშვნელია (სირაძე 1987: 12) და სხვ.

„წმინდა ნინოს ცხოვრების“, ისევე როგორც მის შესახებ დანერგილი საგალობლების წამყვანი ესთეტიკური ხაზიც ნათლის ესთეტიკაა. ნინო იწოდება „მზედ“, „მთიებად“, „სანთლად“, „ლომად“, „ორბად“... დასახელებული სიმბოლოები სხვა შემთხვევაში მიემართება როგორც სხვადასხვა წმინდანს, ასევე, თავად უფალს.

ლომისა და ორბის/არწივის სიმბოლოები სამეფო (გადატანილი მნიშვნელობით — ღვთაებრივი) საწყისის აღმნიშვნელია. იგი ატარებს მზის, ცეცხლის სტიქიონის ნიშნებს. ქართულ იკონოგრაფიაში დაცულია წმინდა მამაის ხატი, რომელიც ლომზეა ამხედრებული, ხელში ჯვარი უჭირავს და თავზე ოქროსფერი დიადემა ადგას. ლომის ფაფრის კონოლები კი ასო S-ს, ანუ ვაზის გრაფიკული სიმბოლოს ფორმისაა. ყველა ეს ატრიბუტი სამეფო/ღვთაებრივი ძალმოსილების გამომხატველია. გარდა ამისა, ერთდროულად ითავსებს წარმართულ და ქრისტიანულ პლასტებს (სირაძე 1987: 24). ასეთივე ეკლექტური სიმბოლოებია წმინდა ნინოს აღმნიშვნელი „ლომი“ და „ორბი“.

ლომი გამოცხადებაში ქრისტეს სიმბოლოდ გვევლინება: „...აჰა, იმძლავრა ლომმა იუდას ტომისგან, დავითის ფესვმა, რომელიც გამლის ამ წიგნს და შვიდ ბეჭედს ახსნის მას“ (გამოცხ. 5,5). ორბი კი სამეფო ძალმოსილების გარდა ღვთის მიერ ეკლესიისადმი განსაკუთრებულ ზრუნვასაც გულისხმობს (გამოცხ. 12,14; გამ. 19,4).

არსენ ბულმაისიმიძის წმინდა ნინოს საგალობლის „უფალო მესმასას“ ოდაში ვკითხულობთ: „ლომებრ ახოვან იყავ, ბრძენო. გულითა არა გრცხვენოდა ქადაგებად ქრისტესა...“; „ორბებრ გუგასა შინა მხედველობითსა შეიკრიბე შენ სივრცეი სოფლი-

საი, ნინო, და განიცადენ უჭმნი საჭმლად კეთილნი და მიმართე, ვიდრემდის ბრჭალსა შენსა ხელთ უსხენცა დიდ სანოაგედ მოქმედმან“ (სულავა 2003: 326). მოყვანილ მაგალითებში რამდენიმე საკითხია ყურადსაღები. ორბის მხატვრული სახის გაშლისას ავტორი მის თვისებებს შორის გამოკვეთს ფრინველის მტაცებელ ბუნებას, რაც მოგვაგონებს ნინასწარმეტყველის სიტყვებს: „მატლ ვარ და არა კაც“ (ფს. 21,7) ამ სიმბოლოს განმარტებას „აბოს წამებაშიც“ ამოვიკითხავთ: „ვითარცა სამჭედური მატლსა შინა, ეგრეთ ხორცთა შინა თვისთა დაფარა ღმრთეებაი იგი თვისი და უფსკრულთა ამის სოფლისათა შთააგდო და აღმოიქვა, ვითარცა კეთილმან მეთევზურმან, რომლისთვისცა იტყვის: „შეიპყრა ვეშაპი იგი სამჭედურითა...“ (ძველი ქართული... 1964: 54) ბოროტის შემუსრვისა და კეთილის მონადირების შინაარსს უნდა შეიცავდეს ორბის მხატვრული სახე. ამავე პრინციპით არის შედარებული წმინდა ნინო **მეთევზეს**:

„ბადითა მოძღურებისათა
მოინადირე სოფელი.
სიღრმით უმეცრებისაით აღმოიყვანენ კაცნი...“
(ხელნაწერი: H-1349, 3r)

„ჰოი, სასწაული საკვირველთაი,
რამეთუ უძღური იგი
ბუნებაი დედობრივი
ქრისტეს მიერ საკვირველად განძლიერდების
და სიმხნესა მეთევზურთასა მიემსგავსების...“
(ხელნაწერი: H-2338, 141v-155r).

მეთევზისა და ორბის მხატვრული სახეები ერთმანეთთან შეიძლება დავაკავშიროთ ხალხთა მოქცევის, მისიონერული ღვანლის საფუძველზე.

მნიშვნელოვანია და დაკვირვებას იმსახურებს ერთი დეტალი. ზემოთ მოყვანილ საგალობელში არსენ ბულმაისიმიძე საგანგებოდ გამოკვეთს, რომ ორბი „გუგასა შინა მხედველობითსა“ „შეიკრებს“ ქვეყნიერებას. ცნობილია, რომ ორბს მართლაც გამორჩეული მხედველობა აქვს, თუმცა აქ კიდევ ერთი მიზეზის გამო უნდა იყოს გამოკვეთილი და აქცენტირებული ორბის თვალები. ვ. ბარდაველიძის დაკვირვებით, რამდენადაც თვალები მზიური ენერჯის მატარებელი ორგანოა, ქართულ ფრაზეო-

ლოგიაში იგი თავისუფლად ჩაენაცვლება მზის სახეს: „შენმა მზემ“ — გამოთქმის სვანური დაფიცების ეკვივალენტია „შენმა თვალებმა“ (ბარდაველიძე 2006: 64). გარდა ამისა, ნმ. ბარბარე, რომლის სახელიც, მკვლევართა აზრით, სიტყვა „ბორბალისგან“ მომდინარეობს (და მზის, მარადიული განახლების შინაარსს ატარებს), სწორედ თვალის მკურნალად ითვლება ქრისტიანული ტრადიციის მიხედვით (გონჯილაშვილი 2006: 167). მზის ენერჯიას ატარებს ბივრილის თვალიც. „წმინდა ნინოს ცხოვრებაში“ არმაზის ღვთაებას თვალები სწორედ ბივრილის პატიოსანი ქვისა აქვს. კერპთა მსხვერვის შემდეგ კი ნმ. ნინო ბომონის ბივრილის თვლებს ინარჩუნებს. მეცნიერთა მიერ გამოთქმულია მოსაზრება, რომ „ნინოს ცხოვრების“ ეს პასაჟი ალევორიულად გამოხატავს სწორედ მზის, ნათლის ესთეტიკის შეწყნარებას ქრისტიანობის მიერ (სირაძე 1987: 17). უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ამ თუ სხვა მიზეზის გამო ქრისტიანულ იკონოგრაფიაში ხელებთან ერთად, აქცენტი სწორედ წმინდანის თვალებზე კეთდება. „ნინოს ცხოვრებაში“ მნიშვნელოვანი როლი ეკისრება წმინდანის თმებსაც, რომლის ბიბლიურ და მითოლოგიურ სემანტიკას, ასევე მზისა და ნათლის პარადიგმებთან მივყავართ.

ერთ-ერთ საგალობელში ვკითხულობთ:

„...ვარსკულავსა დაუვალსა
და მთიებსა ბრწყინვალესა,
მზეებრ მნათობსა
ნინოს უგალობდეთ...“.

(ხელნაწერი: H-1349, 3r).

იმავე მხატვრულ სახეებს მსგავს კონტექსტში ვხვდებით A-160 ხელნაწერში დაცულ საგალობელშიც:

„მზეებრ დაუვალი, მზე მზისა ქადაგი,
სანთელი ელვარე, შარავანდედი
ვარსკულავი, მთიები მთოვარე
ეთერი ნათელი...“ (ხელნაწერი: A-160, 109 r).

ამკარაა, რომ როგორც ჰიმნოგრაფიული ნაწარმოების წესი მოითხოვს, ავტორები ცდილობენ, საღმრთო სახელები წმინდა ნინოს მოარგონ სხვადასხვა თვისებების საფუძველზე.

მზე ნმ. სამების ყველაზე გავრცელებული სიმბოლოა. მთიები, იგივე ცისკრის ვარსკვლავი ძელმრთის ჰიპოსტასის აღმნიშვნ-

ნელად გვევლინება წმინდა წერილში. შემთხვევითი არ უნდა იყოს ისიც, რომ მთიების გამოჩენა ახალ აღთქმაში მაცხოვრის შობას უკავშირდება. წმ. ნინო კი, როგორც „მთიები“, ქართლის სულიერი დაბადების, განახლების მომასწავებელია.

რატომ ირჩევნ წმინდამამები, მოციქულები, მახარებლები და სასულიერო მწერლობის სხვადასხვა ჟანრის მოღვაწეები ძველ, წარმართულ სიმბოლოებს (ვარსკვლავი, მზე და სხვ.) და რატომ არ შემოიღებენ ახალ იდეოლოგიასთან ერთად ახალ სააზროვნო ფორმებს? ამ საკითხს მათეს სახარების განმარტებაში იოანე ოქროპირი ვრცელ მსჯელობას უთმობს მაცხოვრის შობის ეპიზოდის განმარტებისას: „...პავლეცა მოციქულმან ქმნა, ეტყოდა რაი ათინელთა; დაწყებაი სიტყვისა თვისისაი წესისა მისგან იყო, რომელსა იგინი ჩუეულ იყვნეს და ბომონნი სამსახურებელთა მათთა ახსენა და სიტყვანი მათთა მათ სიტყვის მოქმედთანი ახსენა წამებად თვისისა მის ქადაგებისა“ (თარგმანებაი... | 1996: 109). იოანე ოქროპირის განმარტებით, ღმერთმაც სწორედ იმიტომ დაუშვა ვარსკვლავით მინიშნება უპირველეს სასწაულზე, რომ მოგვთათვის ასე უფრო გასაგები და მისაღები გახდებოდა მათთვის უცხო სჯულის სიბრძნისმეტყველება.

ნათლის უმთავრესი თვისებაა სიცხადე. ქრისტიანის და, მით უფრო, მისიონერის ვალაია, მაღლი გამოსცეს მოყვასთათვის, არ შეინახოს „ხვიმირში“ (შდრ. მათე 5, 15) ის სისავსე, რომელიც სულიწმიდის მაღლით მიენიჭება. ჩვენი აზრით „სანთელი“ და „ნათლის სვეტი“ სწორედ იმიტომ მიემართება წმინდა ნინოს, რომ იგი გააცხადებს, ნათელს მოჰფენს დაფარულ ჭეშმარიტებას. იესოს ნათლისღებას სხვაგვარად „განცხადებასაც“ უწოდებენ წმინდამამები, რადგან ამ დროს სამების სამივე ჰიპოსტასი ადამიანთათვის აღქმადი გახდა.

შედარებით ბუნდოვანია გვრიტის, მტრედისა და მერცხლის სიმბოლოები:

„ნელსაცხებელსა კუალთა
შენთასა, ქრისტე,
სიძეო შუენიერო,
მისდევდა წმიდაი
და უმანკოი მხევალი
და ტრედი წმინდაი,
გურიტი შუენიერი
და მეცხალი ხმატკბილი...“.

(ხელნაწერი: H-1349, 3r).

„ვლალადებთ მისა მიმართ: გიხაროდენ,
ტრედო უმანკოო და
გურიტო სინმინდის მოყვარეო...“ (იქვე).

„დასავალისა ტრედმან
აღმოსავალს სამოთხე ჩუენი
განაშუენა ბუდეთა
თვისთა მიერ ნეტარმან
ნინო...“

გურიტმან სულით და ხორციით
განმენდილმან, მოგიძია შენ
ტრედი, სულთა ცხორებაი,
მახარებელი გულთაი,
ღმრთისა დედაო...“ (იქვე).

მტრედისა და **გვრიტის** სიმბოლოები ბიბლიაში უკავშირდება უმანკოებას, მორჩილებას, ერთგულებას, მსხვერპლად შეწირვას, ტკბილხმოვანებას, სიახლის შემოტანას, სიმშვიდეს (ქება 1,5; 2,14; დაბ. 8, 8-12; მათ. 10-16). **მერცხალი** ცნობილია დროის სწორად შერჩევის ნიჭით (იერემ. 8,7) და ტკბილხმოვანებით. როგორც ვხედავთ, დასახელებული სიმბოლოები სემანტიკური თვალსაზრისით სრულ მრავალფეროვნებას ავლენს, თუმცა მოყვანილ ტექსტთა კონტექსტები გარკვეულ მიმართულებას გვაძლევს. მოცემულ მაგალითებში გვრიტისა და მტრედის სახეები მორჩილებას, უმანკოებას, სიმყუდროეს აღნიშნავს, ხოლო მერცხლის თვისებებიდან აქცენტი მის ტკბილხმოვანებაზეა გადატანილი.

გარდა ამ კონკრეტული თვისებებისა, გვრიტის სახის ქრისტიანული ეგზეგეტიკური გააზრებიდან მნიშვნელოვან მასალას გვანვდის იოანე ოქროპირის მიერ გამოთქმული ჰომილია: „გვრიტისათვის და წმიდისა ეკლესიისათვის“, სადაც გვრიტის სიმბოლო სოლომონის „ქება ქებათადან“ ქრისტეს ეკლესიის სახედ არის მიჩნეული. გვრიტი განასახიერებს დედურ სანყისს, რომელიც გასაოცარ ერთგულებას იჩენს თავისი მწყვდილისადმი, როგორ ერთგულებასაც ეკლესია იჩენს ღმერთის მიმართ (სინური მრავალთავი 1959: 225). წმინდა ნინოს სახის დაკავშირებაც გვრიტის სიმბოლოსთან სწორედ ქრისტეს ეკლესიის დაფუძნებას უნდა უკავშირდებოდეს.

მტრედს და გვრიტს ძველ აღთქმაში ებრაელები მსხვერპლად სწირავდნენ. წმინდა ნინოც არაერთხელ მოიხსენიება „ტყვედ“,

„მხეველად“, როგორც „წმინდა ნინოს ცხოვრებაში“, ასევე მის შესახებ არსებული საგალობლების ზოგიერთ რედაქციებში.

„სამეუფოთა ეზოთ შეგინყნარეს, ვითარცა **ტყუე და უცხოი...**“
— წერს არსენ ბულმაისიმისძე (სულავა 2003: 327).

„ქართლისა მზესა დაუვალსა
მხეველსა დედისა ღმრთისასა
ნინოს გალობითა სულიერითა შევასხმიდეთ...“.
(ხელნაწერი: H-1349, 3r).

„ნელსაცხებელთა კუალთა
შენთასა, ქრისტე,
მისდევდა წმიდაი
და უმანკოი მხევალი...“ (იქვე).

„...სანატრელი ნინო
მხევალი ყოველთა მხსნელისაი,
რომელი კუალსა მისსა შეუდგა...“.
(ხელნაწერი: H-2338, 141v-155r).

„ტყვის“ სახის გააზრებამ სამეცნიერო ლიტერატურაში ხანგრძლივი პოლემიკა და აზრთა სხვადასხვაობა გამოიწვია, თუმცა დღესდღეობით მიიჩნევა, რომ წმინდა ნინო ტყვეა, მხევალია იმდენად, რამდენადაც ყველა მორწმუნე ადამიანი ღვთის მონაა, მისი ნების აღმასრულებელია და ამქვეყნისათვის ტყვეა, რადგან მარადიულ სამშობლოს ესწრაფვის (ალიბეგაშვილი 2001: 13).

წმინდა ნინოს ხატი, რომელსაც ქმნის ქართული ჰიმნოგრაფია, ბუნებით ეკლექტურია, მისი სათავეები უნდა ვეძიოთ როგორც ქრისტიანული, ასევე წარმართული პერიოდის კულტურებში, რამდენადაც ორივე პლასტს შეიცავს. ანთროპომორფული ქალღვთაების რეკონსტრუირების მცდელობა და მისი სახის წმინდა ნინოსთან დაკავშირების პრეცედენტი სამეცნიერო ლიტერატურაში უკვე არსებობს (სირაძე 1987: 127). მიიჩნევა, რომ წმინდა ნინოს ხატი გარკვეულ ეტაპზე ითავსებს ადგილის დედის, დედაუფლის, მზის ასულის არქეტიპს, რომელიც უნდა ყოფილიყო არმაზის ღვთაების ქალური ვარიაცია. ამიტომ მიენერება ნინოს ის თვისებები (ნაყოფიერება, ამინდის განკარგვა), რომელსაც, თავდაპირველად არმაზი ითავსებდა. მკვლევართა აზრით, წმ. ნინოსაგან არმაზის თვალთა შეწყნარებაც მისი ლიტერატურული ხატის მიერ წარმართული ფორმების მორგებას გამოხატავს.

რაც შეეხება წმ. ნინოს ქრისტიანულ „ხატს“, რაზედაც ზემოთ ვისაუბრეთ, მისი აღმნიშვნელი სიმბოლოები, საბოლოოდ, დავაჯგუფეთ სემანტიკურ-ტიპოლოგიურად. პირველ ნაკადში მოვიაზრეთ ის მხატვრული სახეები, რომლებიც მძაფრად თუ შედარებით მკრთალად გამოხატავს „მოძრავის“, მისიონერის, სულიერი მებრძოლის პარადიგმას: ლომი, ორბი, მეთევზე, მზე, ნათლის სვეტი, მდინარე, მთიები, ორღანო, ებანი, ქნარი, მერცხალი, სანთელი. სიმბოლოთა მეორე ჯგუფში მოვიაზრეთ შემდეგი მხატვრული სახეები: დედა, სძალი, მტრედი, გვრიტი, ტაძარი — დედური საწყისის გამომხატველი სიმბოლოები*. მიუხედავად ასეთი დაჯგუფებისა, უნდა აღვნიშნოთ, რომ სიმბოლოები, რომლებიც, ერთი შეხედვით, ერთმანეთისაგან დაპირისპირებულია, ამავე დროს, გარკვეულწილად, არც გამორიცხავს ურთიერთს. დაპირისპირებულთა ერთიანობა ხომ ქრისტიანული ღვთისმეტყველების უმთავრესი კონცეპტუალური საყრდენია.

ასე იქმნება ნინოს საგალობლებში ჰიმნოგრაფიული ხატი, რომლის მთავარი ღერძია ანტინომიურობა, საწინააღმდეგოთა თანხვედრის ფილოსოფია. ამ პრინციპით ახერხებენ ავტორები, წმინდანის სახეს ერთდროულად შეუთავსონ როგორც ტყვე ქალის, ასევე მეფის როლი, გვრიტისა და ორბის/არწივის სიმბოლოები და დუმილით, სათნოებებით, ფიზიკური უძლურებით მოპოვებული ძალმოსილება. ამგვარი ახლებური ხედვა მოაქვს ქრისტიანთათვის მაცხოვარს ახალი აღთქმით, ხოლო „ახალ ნინოს“ ახალი მსოფლმხედველობით მოქცეული ქართლისათვის.

დამონებიანი:

ალიბეგაშვილი 2001: ალიბეგაშვილი გ. „მოქცევაი ქართლისაის“ პარადიგმები. ყურნ. ლიტერატურული ძიებანი 22. თბ.: გამომცემლობა „მერანი“, 2001.

ბარდაველიძე 2006: ბარდაველიძე ვ. ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან. თბ.: გამომცემლობა „კავკასიური სახლი“, 2006.

გონჯილაშვილი 2006: გონჯილაშვილი ნ. წმინდა ნინოს ცხოვრების პარადიგმული სახეები. თბ.: გამომცემლობა „უნივერსალი“, 2006.

გრიგოლაშვილი 1983: გრიგოლაშვილი ლ. დროისა და სივრცის პოეტიკისათვის ქართულ ჰიმნოგრაფიაში. ივირონი — 1000. თბ.: „თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა“, 1983.

თარგმანებაი... I 1996: თარგმანებაი მათეს სახარებისა: წიგნი I. თბ.: 1996.

თარგმანებაი... III 1998: თარგმანებაი მათეს სახარებისა: წიგნი III. თბ.: 1998.

* ამ „ხატის“ გარშემო ჯგუფდება ის ეპიზოდები ნინოს ცხოვრებიდან, რომლებსაც ჰიმნოგრაფია ხშირად მოიხსენიებს: კერპთა მსხვერვის, ნინოს ლოცვით სვეტის აღმართვის, გამოცხადებისა და სასწაულთმოქმედების სცენები.

- ლიხაჩოვი 1979:** Поэтика древнерусской литературы. М.: 1979.
- მეტრეველი 2000:** მეტრეველი ფ. აგიოგრაფიული სიტყვა და ლოგოსი. თბ.: გამომცემლობა „ნეკერი“, 2000.
- სინური მრავალთავი... 1959:** იოვანე ოქროპირი. გურიტისათვის და წმიდისა ეკლესიისათვის. სინური მრავალთავი 864 წლისა. თბ.: თსუ ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები 5, 1959.
- სირაძე 1987:** სირაძე რ. ლიტერატურულ-ესთეტიკური ნარკვევები. თბ.: გამომცემლობა „განათლება“, 1987.
- სირაძე 1987:** სირაძე რ. ქართული აგიოგრაფია: თბ.: გამომცემლობა „ნაკ-ადული“: 1987.
- სულავა 2003:** სულავა ნ. XII-XIII საუკუნეების ქართული ჰიმნოგრაფია. თბ.: გამომცემლობა „მერანი“, 2003.
- ცხადაძე 1983:** ცხადაძე ქ. ნინოს საგალობლები გიორგი ათონელის თვეწმი. ივირონი — 1000. თბ.: „თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა“, 1983.
- ძეგლები 1964:** ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. ნიგნი I, თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1964.

Keti Ninidze

St. Nino's Hymnographical Icon

Summary

St. Nino's literary and historical images have made valuable contribution to the development of Georgian culture and public consciousness. There exist several texts describing the saint's life and hymns created for praising her. The oldest hymns that have come up to us belong to the IX-X centuries and they are based on Shatberdi-Chelishian version of her "Life". Most of them contain episodes how st. Nino demolished the idols, how the "Light Column" was raised after her preyor, how she cured the sick etc.

The research work investigates Biblical parallels and Christian symbols (such as: river, spring, temple, rose, lion, eagle, sun, pigeon, candle etc.) used in the analysed texts.

Special attention is paid to the antinomycal features, emphasized in the Saint's image, such as a captive and a king, strength and weakness, poverty and wealth.

ბიბლიოგრაფია

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს ბიბლიოგრაფია

1. აბაშიძე ე. „ქართლის ცხოვრებისა“ და „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ტექსტების შედარებითი შესწავლის საკითხისათვის, ქართული წყაროთმცოდნეობა, VII, თბ., 1987.
2. აბაშიძე ე. ქართლის ისტორია „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის სერია, № 3, 1988.
3. აბაშიძე ე. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მათიანის ქართული წყაროს საკითხისათვის, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ენის სერია, № 1, 1989.
4. აბაშიძე ე. „მოქცევაჲ ქართლისაჲსა“ და „ქართლის ცხოვრების“ წყაროების შესწავლის საკითხისათვის, ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი ძიებანი. თბ., 1989.
5. აბაშიძე ე. საქართველოს წერილობითი ისტორიის განვითარების საკითხისათვის ადრეულ შუა საუკუნეებში, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის სერია, № 3, 1990.
6. აბაშიძე ე. „ქართლის ცხოვრებისა“ და „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ურთიერთმიმართების საკითხები, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის სერია, № 3, 1991.
7. აბაშიძე ე. „ქართლის ცხოვრების“ წარმოქმნისა და განვითარების საკითხები, თბ., 1993.
8. აბრამი (მამა), მაცხოვრის შობის 2000 წელი, საისტორიო მოამბე, № 73-74, 2000-2001.
9. აბულაძე ი., ქართული მათიანის ძველი სომხური თარგამნის გამო, მოგზაური, № 4, 1901.
10. აბულაძე ი., აგათანგელოსის „რიფსიმეანთა მარტვილობის“ ძველი ქართული თარგამანი, ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე, II, 1960.
11. აბულაძე ი., „ქართლის ცხოვრების“ ძველი სომეხი მთარგმნელი და მისი მოღვაწეობის ხანა, კავკასიის ხალხთა ისტორიის საკითხები, თბ. 1966.
12. ალექსიძე ზ., მოქცევაჲ ქართლისაჲ, ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, VII, თბ., 1984.
13. ალექსიძე ზ. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ სტრუქტურის საკითხები, საქართველოს ეკლესიის, ქართული სასულიერო მწერლობის და ქრისტიანული ხელოვნების ისტორიის საკითხები, სეგტიცხოვლისადმი მიძღვნილი პირველი სამეცნ. კონფ. მასალები, თბ., 1998.
14. ალექსიძე ზ. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ და მცხეთის ჯვრის პოსტამენტის წარწერა, ზურაბ ჭუმბურიძე, თბ., 1997.
15. ალექსიძე ზ., „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ სტრუქტურისათვის, საქართველოს ეკლესიის, ქართული სასულიერო მწერლობისა და ქრისტიანული ხელოვნების ისტორიის საკითხები, თბ., 1998, გვ. 25-32.

16. ალექსიძე ზ., როდის, ვინ და რისთვის ააგო კელასურის ზღუდე, *Dedicatio* (ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი), თბ. 2001.
17. ალექსიძე ზ., კვლავ სპარსული ფრაზის შესახებ „მოქცევაჲ ქართლისაჲსაჲ“, „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ ტექსტში, გელათის მეცნიერებათა აკადემიის შურნალი, № 2, ქუთაისი, 2002.
18. ალექსიძე ზ., ქრისტიანობა საქართველოში ანდრია პირველწოდებულ-იდან დღემდე, ქრისტიანობის 20 საუკუნე საქართველოში, თბ., 2004.
19. ალექსიძე ზ., სინას მთის წმიდა ეკატერინეს მონასტრის ხელნაწერთა ახალი ქართული კოლექციის sin-50-ის ანდერძ-მინანერები, თსუ შრომები, 359, 2005.
20. ალექსიძე ზ., „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ კათალიკოსთა სია, საიუბილეო კრებული მიძღვნილი შ. მესხიას დაბადების 90 წლისთავისადმი, თბ., 2006.
21. ალექსიძე ზ., „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ახლად აღმოჩენილი სინური რედაქციები. გამოსცა და წინასიტყვაობა დაურთო ზ. ალექსიძემ. თბ., 2007.
22. ალექსიძე ზ., გვახარია ა., სპარსული ფრაზა „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“, „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ ტექსტში, საერთაშორისო სიმპოზიუმი — „ქრისტიანობა: წარსული, აწმყო, მომავალი“, მოხსენებათა მოკლე შინაარსები, 2000.
23. ალექსიძე ზ., „წმ. ნინოს ცხოვრებათა“ უძველესი ვერსიები“, მათი თავდაპირველი სახელწოდება და სტრუქტურა. კრბ. „წმინდა ნინო“, თბ., 2008.
24. ალიბეგაშვილი გ., წმინდა ნინოს დეკალოგის მეორე სიტყვა, ქუთაისური საუბრები, VII, ქუთაისი, 2000.
25. ალიბეგაშვილი გ., „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ პარადიგმები, ლიტერატურული ძიებანი, XXII, 2001.
26. ალიბეგაშვილი გ., მთები „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ მიხედვით, საერთაშორისო სიმპოზიუმი, ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები, თეზისები, თბ., 2007.
27. ალიბეგაშვილი გ., კონსტანტინე დიდი და ქართლის მოქცევა, კრბ. „წმინდა ნინო“, I, თბ., 2008.
28. არახამია გ., „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ და „ცხოვრება ქართველთა მეფეთა“, ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი გამოკვლევები, თბ., 1991.
29. არქიმანდრიტი რაფაელი, ხატი „საქართველოს ეკლესიის დიდება“, შურნალი ჯვარი ვაზისა, № 2, 1992.
30. აფციაური ნ., კავკასიაში ქრისტიანობის გავრცელების წყაროთმცოდნეობითი საკითხები (გრ. განმანათლებლის ცხოვრებათა ციკლი) თბ., თსუ გამომც. 1987.
31. აფციაური ნ., წმიდა ნინოს სამისიონერო მოღვაწეობის შესწავლისათვის, ორიენტალისტური ძიებანი, I, თბ., 1994.
32. აფციაური ნ., ქართველთა გაქრისტიანების საკითხები „წმ. ნინოს ცხოვრების“ სომხურ სვინაქსარულ რედაქციაში, მესხეთი, თბ., 2000.
33. აფციაური ნ., წმინდა ნინო და წმინდა რიფსიმეანები, თსუ შრომები, 941, 2002.

34. ახალი ვარიანტი „წმ. ნინოს ცხოვრებისა“, გამოცემული და წინასიტყვაობით ე. თაყაიშვილისა, ტფ., 1891.
35. ახვლედიანი გ., მზის დაბნელების ლეგენდა „ნინოს ცხოვრებაში“, ლიტერატურული ძიებანი, XVII, 1987.
36. ახვლედიანი ვ. ტერმინ „ნიაფორის“ მნიშვნელობისათვის, აღმოსავლური ფილოლოგია, II, 1872.
37. ბანცაძე მ., ე., თაყაიშვილი და „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, თსუ ახალგაზრდა მკვლევართა სამეცნიერო შრომები, XVI, 1988.
38. ბარამიძე ა., იბერიაში ქრისტიანობის შემოსვლის საკითხისათვის, ქართული ისტორიოგრაფია, III, თბ., 1975.
39. ბარამიძე რ., ნარკვევები ქართული აგიოგრაფიის ისტორიიდან (V-XI სს), თბ., 1957.
40. ბარამიძე რ., ქართული საისტორიო პროზა, თბ., 1971.
41. ბარამიძე რ., სადაც ღმერთი ღმერთობენ და მეფენი მეფობენ, გრ. რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტის შრომების კრებული, I, 1996.
42. ბარამიძე რ., ქართული მწერლობის სათავეებთან, ლიტერატურული ძიებანი, XXIV, 2003.
43. ბარნოვი ვ., არმაზის მსხვერვა, თხზულებანი, VII, თბ., 1962.
44. ბაქრაძე ა., „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შესახებ (ქართველთა მოქცევის თარიღისათვის), თხზულებანი, VIII, თბ., 2006.
45. ბაქრაძე დ., მირიან მეფე და წმინდა ნინო, ტფ., 1879.
46. ბაქრაძე დ., ისტორია საქართველოსი, ტფ., 1889.
47. ბეზარაშვილი ქ., კული ბ., „მაცყოვანის“ გაგებისათვის ძველ ქართულ მწერლობაში, ლიტერატურული ძიებანი, XXI, 2000.
48. ბეზარაშვილი ქ. მასალები საქართველოს ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობის იდეისათვის ქართულ მწერლობაში. ძველი ქართული ლიტერატურის პრობლემები, კრებ., ლ. მენაბდე-75, თბ., 2002.
49. ბერიძე გ., „არიან-ქართლის“ გამოძახილი? ისტორია, საზოგადოებათმცოდნეობა, გეოგრაფია სკოლაში, № 4, 1979.
50. ბიური ე., მზის დაბნელებათა ხილვადობის პრობლემები საქართველოში ახ. წ. IV ს. პირველ ნახევრისათვის, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, V, 1944, № 9.
51. ბოგვერაძე ა., „ქართლის ცხოვრების“ პირველი მატრიანე და მისი ავტორი, ქართული ისტორიოგრაფია, I, 1968.
52. ბროსე მ., საქართველოს ისტორია, ნაწ. I, ტფ. 1895.
53. გაბაშვილი ვ., ცნობები თურქული ტომებისა და ხალხების შესახებ ძველ ქართულ წყაროებში, ქართული წყაროთმცოდნეობა, III, თბ., 1971.
54. გაბაშვილი ვ., ქართულ-სპარსული კულტურული ურთიერთობანი (Xს.), საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ენის სერია, № 4, 1983.
55. გაბაშვილი ვ., ბაღდადი IX-XI საუკუნეების ქართულ წყაროებში, მრავალთავი, XIV, 1987.
56. გაბიძაშვილი ე., რუის-ურბნისის კრების ძეგლისწერა, თბ., 1978.
57. გაგოშიძე ი., ქართლში ქრისტიანობის დამკვიდრების ისტორიისათვის, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, 43-ბ, 1999.

58. გელასი კესარიელი. იბერთა მოქცევა, გეორგიკა. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, I, ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცეს და განმარტებები დაურთეს ა. გამყრელიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, თბ., 1961.
59. გვახარია ა., ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობის სათავეებთან, სპარსულ-ქართული ცდანი, თბ., 1987.
60. გველესიანი მ., პირველქრისტიანული მიმართება წარმართული კერპებისადმი „ნინოს ცხოვრების“ მიხედვით, კულტურის ისტორიისა და თეორიის საკითხები, X, თბ., 2001.
61. გიგინეიშვილი ბ., „მოქცევა ქართლისას“ ქრონოლოგია, მნათობი, № 8, 1988.
62. გიორგაძე გ., ხეთურ-არამაზული „ტრიადები“, მნათობი, № 7, 1985.
63. გიპერტი ი., წმ. ნინოს ლეგენდა: განსხვავებულ წყაროთა კვალი, თარგმნა მ. ივანიშვილმა, ენათმეცნიერების საკითხები, I-II, თბ., 2006.
64. გოგიტიძე ს., მირიან მეფე და ქართლის მოქცევა, ბათუმი, 1997.
65. გოზალიშვილი გ., მითრიდატე პონტოელი, თბ., 1981.
66. გოგოლაძე მ., ქართლის გაქრისტიანების თარიღი, „მოქცევა ქართლისას“ მიხედვით, კლიო, № 10, თბ., 2001.
67. გოგოლაძე მ., ქართლის სოციალური და პოლიტიკური ისტორია „მოქცევა ქართლისას“ მიხედვით, თბ., 2004.
68. გოილაძე ვ., ქართული სახემწიფოებრიობის სათავეებთან, მნათობი, № 11, 1984.
69. გოილაძე ვ., წმინდა ნინოს ქართლში მოსვლის დათარიღება, მნათობი, № 2, 1986.
70. გოილაძე ვ., ბრანჯთა ამბავი „წმიდა ნინოს ცხოვრებაში“, მნათობი, № 9, 1986.
71. გოილაძე ვ., ქართული ეკლესიის სათავეებთან, თბ., 1991.
72. გოილაძე ვ., IV-V სს. ქართული ქრისტიანული კულტურის ფესვები, მნათობი, № 5-6, 2000.
73. გოილაძე ვ., პირველი ქართული საეკლესიო თხზულება, მნათობი, № 5-6, 2003.
74. გოილაძე ვ., დაკარგულად უნდა მივიჩნიოთ გრიგოლ დიაკონის თხზულება? საისტორიო ვერტიკალები, № 4, 2003.
75. გოილაძე ვ. „მოქცევა ქართლისას“ „ქრონიკისა“ და „მეფეთა ცხოვრების“ ურთიერთმიმართების საკითხი. „მირიანის ქრონიკა“. კრბ. „წმინდა ნინო“, I, თბ., 2008.
76. გოფჯილაშვილი ნ., ბივრიტის თვალი პატიოსანი, როგორც სიმბოლო „ნინოს ცხოვრების“ რედაქციათა მიხედვით, ახალგაზრდა მეცნიერთა რესპუბლიკური კონფერენცია მიძღვნილი თბილისის უნივერსიტეტის დაარსების 70 წლისთავისადმი (ჰუმანიტარული მეცნიერებანი), კონფერენციის მასალები, თბ., 1985.
77. გოფჯილაშვილი ნ., არმაზი და წარმართული მზე, ლიტერატურათმცოდნეობა, III, მუშაობის გეგმა და მოხსენებათა თეზისები, თბ., 1989.

78. გონჯილაშვილი ნ., ერთი პარადიგმული სახე, ლიტერატურა და ხელოვნება, № 2, თბ., 1990.
79. გონჯილაშვილი ნ., კერპთა მსხვერვის ეპიზოდი - „ნინოს ცხოვრების“ ერთი პარადიგმული სახე, სამეცნიერო სესია, მუშაობის გეგმა და მოხსენებათა თეზისები, 1995.
80. გონჯილაშვილი ნ., კერპ-ღვთაება არმაზის მხატვრული სპეციფიკისათვის, ფილოლოგიის ახალგაზრდა მეცნიერთა ნაშრომები, წიგნი II, ეძღვნება აკად. არნოლდ ჩიქობავას დაბადების 100 წლისთავს, თბ. 1998.
81. გონჯილაშვილი ნ., მზის დაბნელების მხატვრული ფუნქცია „ნინოს ცხოვრებაში“, მნიგნობარი, თბ. 1998.
82. გონჯილაშვილი ნ., წარმართული ქართლის უპირველესი კერპის განსახიერება, რელიგია, № 3-4, 1999.
83. გონჯილაშვილი ნ., კერპთა მსხვერვის პარადიგმა, რელიგია, № 10-11-12, 1999.
84. გონჯილაშვილი ნ., „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ პარადიგმული სახეები, თბ., 2006.
85. გონჯილაშვილი ნ. „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ ორი ხილვა-ჩვენების სიმბოლური მნიშვნელობა და სახისმეტყველება. ლიტერატურული ძიებანი, XXIX, თბ., 2008.
86. გონჯილაშვილი ნ. „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ ერთი პარადიგმული სახე (ბივრიტ-ბივრილის თვალი-პატიოსანი). კრებ. „წმინდა ნინო“, I, თბ., 2008.
87. გოზალიშვილი გ., ქართლის მოქცევის პრობლემა და ბაკური, თბ., 1974.
88. გრიგოლაშვილი ლ. „ყოველთა გუასნავე გალობა“ (ქართველი ჰიმნოგრაფები წმ. ნინოს ღვანლის შესახებ. კრებ. „წმინდა ნინო“, I, თბ., 2008.
89. გრძელიძე თ. სიმბოლიკის საკითხები ქართულ ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში, ლიტერატურული ძიებანი, XVII, 1987.
90. გურგენიძე კ., წმინდა მარიაშის წილხვედრ ქვეყანაში, I, თბ., 1995.
91. გურგენიძე კ., წმინდა ნინო განმანათლებელი - სასწაულმოქმედი მკურნალი სხეულისა და სულისა, ქრისტიანობა და მედიცინა; ბედია - 1000, თბ., 2000.
92. დავითაძე მ., სოლომონ ყუბანეიშვილი „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ჭელიშური რედაქციის შესახებ, მესხეთი, VI - VII, თბილისი — ახალციხე, 2005.
93. დევდარიანი რ. ქრისტიანული მწერლობის საკითხები. „ნინოს ცხოვრება“, ქუთაისი 2002.
94. ეგრი (ჟორდანია თ.), ახალი წყარო საქართველოს ისტორიისა, ივერია, ნ. I, № 4, 1889.
95. ელაშვილი ქ. ღვთისმშობლის სიმბოლური სახე და ადრეული პერიოდის ქართული ჰაგიოგრაფია, ლიტერატურული ძიებანი, XXI, 2000.
96. ელაშვილი ქ., ქრისტიანული ცნობიერების სიტყვიერი ხატი „წმ. ნინოს ცხოვრების“ მიხედვით, ლიტერატურული ძიებანი, XXII, 2001.

97. ერმია სოზომენე. როგორ მიიღეს იბერებმა ქრისტიანობა, გეორგიკა. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, I, ტექსტები ქართული თარგმანიურთ გამოსცეს და განმარტებები დაურთეს ალ. გამყრელიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, თბ., 1961.
98. ფერემ მცირე. უწყება მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა, თუ რომელსა წიგნსა შინა მოიკსენების, ტექსტი გამოსცა, შესავალი და ლექსიკონ-საძიებლები დაურთო თ. ბრეგაძემ, თბ., 1959.
99. თამარაშვილი მ., ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე. რედაქცია გაუკეთეს, წინასიტყვა დაურთეს და გამოსაცემად მოამზადეს ზ. ალექსიძემ და ჯ. ოდიშელმა, თბ., 1995.
100. თარხნიშვილი მ., წმ. ნინოს ლეგენდა და ქართული ეროვნული შეგნების ისტორია, თარგმანი გერმანულიდან თამარ ჭუმბურიძისა, წერილები, თბ., 1994.
101. თარხნიშვილი მ., ქართული ეკლესიის ადრეული ისტორიის სომხურ-ქართული წყაროები, თარგმანი ფრანგულიდან ცისანა ბიბლიეშვილისა, წერილები, თბ., 1994.
102. თაყაიშვილი ე., წინასიტყვაობა „ქართლის მოქცევისათვის“, წიგნში: სამი ისტორიული ხრონიკა, გამოცემული ე. თაყაიშვილის მიერ, ტფ. 1890,
103. თაყაიშვილი ე., წინასიტყვაობა. წიგნში: ახალი ვარიანტი „წმ. ნინოს ცხოვრებისა“ ანუ მეორე ნაწილი „ქართლის მოქცევისა“, გამოცემული რედაქტორობით და წინასიტყვაობით ე. თაყაიშვილისა, ტფ. 1891.
104. თაყაიშვილი ე., საიდან და როგორ გაჩნდა „ქართლის მოქცევის“ ქორნიკაში სახელწოდება „არიან ქართლი“? საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, IX, № 9-10, 1948.
105. თეიმურაზ ბატონიშვილი. ისტორია დაწყებითგან ივერიისა, ესე იგი გეორგიისა, რომელ არს სრულიად საქართველოსა, სანკტ-პეტერბურგი, 1848.
106. თეოდორიტე კვირელი. იბერთა მოქცევა, გეორგიკა. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, I, ტექსტები ქართული თარგმანიურთ, გამოსცეს და განმარტებები დაურთეს ალ. გამყრელიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, თბ., 1961.
107. თეოდორიტე კვირელი. მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა, თუ რომელ წიგნსა შინა მოიხსენიებს, გეორგიკა. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, I, ტექსტები ქართული თარგმანიურთ, გამოსცეს და განმარტებები დაურთეს ალ. გამყრელიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, თბ., 1961.
108. თვარაძე რ., ქართული მწერლობის სათავეებთან, ნათელი ქრისტესი საქართველო, წიგნი I, თბ., 2003.
109. თორაძე ვ., თორაძე ნ., წმ. ნინო. ქრისტიანობის გავრცელება აღმოსავლეთ საქართველოში, საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ისტორია., თბ., 2006.
110. თუმანიშვილი დ., „არქიტექტურის იკონოგრაფიის“ შესახებ, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის სერია, № 2, 1982.

111. ინაური ვ., ჯავახეთი „ნინოს ცხოვრებაში“, ლიტერატურული ძიებანი, XXIV, 2003.
112. ინგოროყვა პ., ქართული მწერლობის ისტორიის მოკლე მიმოხილვა, მნათობი, № 9, 1939.
113. ინგოროყვა პ., „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ჭელიშური რედაქცია, თსუ, შრომები XII, 1940.
114. ინგოროყვა პ., ძველი ქართული მატიაზე „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ და ანტიკური ხანის იბერიის მეფეთა სია, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, XI-B, 1941.
115. ინგოროყვა პ., ძველი ქართული მატიაზე „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ და ანტიკური ხანის იბერიის მეფეთა სია, თხზულებათა კრებული, IV, თბ., 1978.
116. იოსელიანი გ. წმინდა ნინო, ქართველი წმინდანები, ტფ., 1901.
117. კაკაბაძე ს., წმ. ნინო და მისი მნიშვნელობა საქართველოს ისტორიაში, თბ., 1912.
118. კაკაბაძე ს., „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, საისტორიო ძიებანი, თბ., 1924.
119. კაკაბაძე ს., ძიებანი ქართველთა IV-VIII სს. ისტორიის შესახებ, საისტორიო კრებული, II, თბ., 1928.
120. კარბელაშვილი პ., ცხოვრება წმინდა ნინოსი, ტფ., 1912.
121. კარიჭაშვილი დ. საქართველოც მოკლე ისტორია, ტფ., 1967.
122. კეკელიძე კ., „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შედგენილობა, წყაროები და ეროვნული ტენდენციები, ლიტერატურული ძიებანი, I, 1943.
123. კეკელიძე კ., „ნინოს ცხოვრების“ მატიაწისეული რედაქციის ავტორი, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, II, თბ., 1945.
124. კეკელიძე კ., ვინ არის „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ გლონოქორ? ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, III, თბ., 1955.
125. კეკელიძე კ., ძველი ქართული წელიწადი, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, I, თბ., 1956.
126. კეკელიძე კ. ქართველთა მოქცევის მთავარი ისტორიულ-ქრონოლოგიური საკითხები, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. IV, თბ., 1957.
127. კეკელიძე კ., ბარამიძე ა., ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია (V-VIII სს.) თბ. 1969.
128. კეკელიძე კ. ლეონტი მროველის ლიტერატურული წყაროები, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, XII, თბ., 1974.
129. კეკელიძე კ., ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1980.
130. კიკნაძე ზ., მირზაშვილი თ., რას მოგვითხრობს მირიანის წიგნი, კრიტიკა, № 6, 1985.
131. კიკნაძე ზ., ქართული მითოლოგია: ჯვარი და საყმო, I, ქუთაისი, 1996.
132. კიკნაძე ზ. ახალი ნინო, კრბ. „წმინდა ნინო“, I, თბ., 2008.
133. კლარჯული მრავალთავი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო თ. მგალობლიშვილმა, თბ., 1991.

134. კობაძე ქ., ქართველთა მოქცევის დათარიღებისათვის, კულტურის ისტორიის საკითხები, III, თბ., 1997.
135. კუჭუხიძე გ., გრიგორ განმანათლებლის ცხოვრების ვერსიები და ქართველთა მოქცევის საკითხი, რელიგია № 7,8,9, 1997.
136. კუჭუხიძე გ., უფლის კვართის სამბოლიკისათვის, ცისკარი, № 3, 1998.
137. კუჭუხიძე გ., „უცხოისა ვისთვისმე ღმრთისა“, კლასიკური და თანამედროვე ქართული მწერლობა, თბ., 1998.
138. კუჭუხიძე გ., ქართლის მოქცევის თარიღი „გრიგორ განმანათლებლის ცხოვრების“ არაბულ-ბერძნული ვერსიების ფონზე, ლიტერატურა და ხელოვნება, № 3, 1999.
139. კუჭუხიძე გ., კიდევ ერთხელ „ნმ. ნინოს ცხოვრების“ დათარიღებისათვის. – ლიტერატურული ძიებანი, XX, 1999.
140. კუჭუხიძე გ., გრიგორ განმანათლებლის ცხოვრების ერთი არაბული ვერსია და ქართველთა მოქცევის საკითხი, დისერტაცია წარდგენილი ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის ხარისხის მოსაპოვებლად, თბ. 1999.
141. კუჭუხიძე გ., ქართველი არმაზიანები ქრისტიანული ეპოქის ზღურბლზე, რელიგია, № 1,2,3, 2000.
142. კუჭუხიძე გ., „ნმინდა გრიგორის ცხოვრების“ არაბულ-ბერძნულ ტექსტთა ურთიერთმიმართებისათვის, კრიტიკერიუმი, № 5, 2000.
143. კუჭუხიძე გ., არმაზიანობა – მნიგნობრული რელიგია? კრიტიკერიუმი, № 4, 2001.
144. კუჭუხიძე გ., ნათლით მოსილი ჭაბუკის იკონოლოგიისათვის, კრიტიკერიუმი, № 16, 2002.
145. კუჭუხიძე გ., უძველესი ქართული ტექსტი, კლასიკური და თანამედროვე ქართული მწერლობა, № 7, თბ., 2004.
146. კუჭუხიძე გ., რუის-ურბნისის ძეგლისწერა და ქართველთა მოქცევის საკითხები, კორნელი კეკელიძე – 125, თბ., 2004.
147. კუჭუხიძე გ., ვინ იყო სუჯი დედოფალი, ლიტერატურული ძიებანი, XXV, 2004.
148. კუჭუხიძე გ., სვეტიცხოვლის აგების სიმბოლიკისათვის, თსუ სიღნაღის ფილიალის შრომები, № 5, 2004.
149. კუჭუხიძე გ., არმაზული მისტერიის დეტალები, ლიტერატურული ძიებანი, XXVII, 2006.
150. კუჭუხიძე გ., „დიაკონი ოლარითა ნათლისადათა“, გელათი, № 10, 2007.
151. კუჭუხიძე გ., „კაცო ბრწყინვალეს“ იკონოლოგიისათვის, კრბ. „ნმინდა ნინო“, I, თბ., 2008.
152. ლაშაური მ., ნმ. ნინო ქართველთა განმანათლებელი და ქრისტიანობის როლი საქართველოში, მიუნხენი, 1958.
153. ლოლაშვილი ი., არსენ ბერისა და დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის ვინაობისათვის, ისტორია, საზოგადოებათმცოდნეობა, გეოგრა-

- ფია სკოლაში, № 3, 1966.
154. ლოლაშვილი ი., მეტაფრასული „ნინოს ცხოვრების“ ავტორის ვინაობისათვის, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ენის სერია, № 4, 1974.
 155. ლოლაშვილი ი. არსენ იყალთოელი, ცხოვრება და მოღვაწეობა, თბ. 1978.
 156. ლოლაშვილი ი., ქართული წიგნისა და მწერლობის საწყისებთან, თბ., 1978.
 157. ლოლაშვილი ი., მეტაფრასული „ნინოს ცხოვრების“ ავტორის ვინაობისათვის, მრავალკარედი, თბ., 1984.
 158. ლოლაშვილი ი., „ნინოს ცხოვრების“ რედაქციები, ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, VII, თბ. 1984.
 159. ლომაშვილი ჯ., აბრამიშვილი ვ., ბუღისა და ბოდბის შესახებ, ცისკარი, № 4, 1972.
 160. ლომინაძე ბ., წმინდა ნინო, ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, VII, თბ., 1984.
 161. ლომოური ნ., ქართლში ქრისტიანობის სახელმწიფოებრივ რელიგიად გამოცხადების ისტორიისათვის, ნარკვევები ქართლის სამეფოს ისტორიიდან, თბ., 1975.
 162. ლორთქიფანიძე მ., ადრეფეოდალური ხანის ქართული საისტორიო მწერლობა, თბ., 1966.
 163. ლორთქიფანიძე მ., ადრეშუასაუკუნეების ქართული საისტორიო მწერლობის ზოგი საკითხი, ვალერიან გაბაშვილი, თბ., 2003.
 164. მამისთვალისშვილი ე., ქრისტეს კვართის ისტორია, გსუ, 2003.
 165. მამულია გ. „არიან ქართლის“ საკითხისათვის, საქართველოს კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიის საკითხები, თბ., 1968.
 166. მანია ქ. რ., ქრისტიანობის ისტორიის წყაროების კვლევა საქართველოში, საერთაშორისო სიმპოზიუმში „ქრისტიანობა: წარსული, აწმყო, მომავალი“, მოხსენებათა მოკლე შინაარსები, თბ. 2000.
 167. მანია ქ. რ., ქრისტიანობის ისტორიის წერილობითი წყაროების კვლევა საქართველოში („მოქცევა ქართლისა“), ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები, X, თბ., 2006.
 168. მანია ქ. ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლების წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის ისტორიიდან (XX საუკუნის 80-იანი წლებიდან დღემდე)// საქართველოს შუა საუკუნეების ისტორიის საკითხები IX (2008).
 169. მანია ქ., მ., ნინოს ლოცვა ლეონტი მროველის „წმ. ნინოს ცხოვრების“ მიხედვით, კლასიკური და თანამედროვე ქართული მწერლობა, № 4, თბ., 2001.
 170. მანია ქ., მ., იესოს წიგნი „წმ. ნინოს ცხოვრების“ მიხედვით, რელიგია, № 10-12, 2001.
 171. მანია ქ., მ., წმ ნინო ვითარცა უფლის სასძლო, კრიტიკრიუმი, № 6, 2002.
 172. მანია ქ. მ., წმ. ნინო პირველი მონაზონი ქალი, კლასიკური და თანამედროვე ქართული მწერლობა, № 5-6, თბ., 2003.

173. მანია ქ., (2), ნათლის სიმბოლიკა „წმ. ნინოს ცხოვრების“ ლეონტი მროველისეული რედაქციის მიხედვით, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები, V, თბ., 2002.
174. მახარაშვილი ს. წმ. ნინოს სახე – როგორც არქეტიპი წმინდა ილარიონ ქართველისა, თსუ სილნალის ფილიალის შრომები, № 5, 2004.
175. მაგლობლიშვილი თ., ალექსანდრე კვიპრელი მონაზვნის ჯვრის გამოჩინების საკითხავი „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ერთ-ერთი წყარო, მრავალთავი, IV, 1975.
176. მაგლობლიშვილი თ., ქრისტიანული ქართლი IV-V სს. (ძირითადი დებულებები), საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ენის სერია, № 1, 1988.
177. მაგლობლიშვილი თ. წმ. ჯვრის უძველესი დღესასწაული ქართულ წერილობით წყაროებში, კრბ. „წმინდა ნინო“, I, თბ., 2008.
178. მენაბდე დ., ქართული აგიოგრაფიისა და საისტორიო მწერლობის ურთიერთობის ზოგიერთი საკითხი, დისერტაცია წარდგენილი ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის ხარისხის მოსაპოვებლად, თბ., 1981.
179. მენაბდე დ. ძველი ქართული მწერლობის ძეგლები გერმანულ ენაზე („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ და „ნინოს ცხოვრება“). ლიტერატურული ძიებანი, XXVIII, თბ., 2007.
180. მენაბდე დ. „წმინდა ნინოს ცხოვრება“ უცხო ენებზე. კრბ. „წმინდა ნინო“, I, თბ., 2008.
181. მეტრეველი ე., ახალი ნაშრომი ქართულ მრავალთავებზე, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ენის სერია, 4, 1974.
182. მეტრეველი ფ., წმინდა ნინო და წმინდა მარიამ მაგდანელი, რელიგია, № 11-12, 1998.
183. მეტრეველი ფ., „ძალა სიტყვისა“ და „წმ. ნინოს ცხოვრება“, აგიოგრაფიული სიტყვა და ლოგოსი, თბ., 2000.
184. მირიანაშვილი ლ., ბოდისი, ბოდის ლოკალიზაციისა და წმინდა ნინოს ნეკროპოლის საკითხისათვის, თსუ სილნალის ფილიალის შრომები, № 5, 2004.
185. მოვსე ხორენაცი. სომხეთის ისტორია, ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ალ. აბდალაძემ, თბ., 1984.
186. მჭედლიშვილი ბ., ქალაქ უჯარმისა და დაბა ბოდის ლოკალიზაცია, ძეგლის მეგობარი, I, 1986.
187. ნათელი ქრისტესი საქართველო, I, თბ., 2003.
188. ნიკოლაძე ე., წმინდა ნინო (შემოსვლა საქართველოში), საქართველოს ეკლესიის ისტორია, ქუთაისი, 1918.
189. ნიკოლოზ გულაბერიძე. გალობანი სუეტისა ცხოველისანი, ნათელი ქრისტესი საქართველო, I, თბ., 2003.
190. ნიკოლოზიშვილი ნ., „ნათელ-ილო წყლისა და მიწისაგან“, ლიტერატურა და ხელოვნება, № 3, 1991.
191. ნიკოლოზიშვილი ნ., ტყვე განმანათლებლები („მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ერთი ბუნდოვანი ადგილის განმარტებისათვის), კლიო, № 20, 2003.

192. ნიკოლოზიშვილი ნ., ქართლი ელინიზმისა და ქრისტიანობის სათავეებთან „მოქცევაჲ ქართლისაჲსა“ და „ქართველ მეფეთა ცხოვრების“ მიხედვით, დისერტაცია წარდგენილი ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის ხარისხის მოსაპოვებლად, თბ., 2006.
193. ნიკოლოზიშვილი ნ., რა ენაზე მოგვითხრობდა წმინდა ნინო? გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი, № 9, 2006.
194. ნიკოლოზიშვილი ნ., შენგელია რ., წმინდა ნინოს გარდაცვალების მიზეზი, ლიტერატურა და ხელოვნება, № 9, 2006.
195. ონიანი შ., „ნიაფორ“ სიტყვა „წმ. ნინოს ცხოვრებაში“, ძველი ქართული მწერლობისა და რუსთველოლოგიის საკითხები, VII - VIII, თბ., 1976.
196. პატარიძე ლ., „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ დროის კონცეფციის გაგებისათვის, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ენის სერია, № 2, 1987.
197. პატარიძე ლ., „წიგნი დაბეჭდული“, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ენის სერია, № 3, 1988.
198. პატარიძე ლ., „ნინოს ცხოვრების“ ერთი სიმბოლოს გაგებისათვის, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის სერია, № 2, 1988.
199. პატარიძე ლ., „წიგნი მირიანისა“ (იდეურ-მხატვრული ანალიზი), მნათობი, № 4, 1989.
200. პატარიძე ლ. საკრალური დრო და სივრცე „ნინოს ცხოვრებაში“, ისტორიულ-წყალომცოდნეობითი ძიებანი, 1989.
201. პატარიძე ლ., აღხემათა ჯუარი ესე, მნათობი, 2, 1992.
202. პატარიძე ლ., უძველესი ქრისტიანული საღვთისმსახურო პრაქტიკის ანარეკლი „წმ. ნინოს ცხოვრებაში“, სკოლა და ცხოვრება, № 1, 1993.
203. პატარიძე ლ., „ცხოვრებაჲ წმიდისა ნინოსის“ (ქართლის გაქრისტიანების კულტურულ-ისტორიული საკითხები), თბ. 1993.
204. პატარიძე ლ, ტყვე ქალი ნინო, რელიგია, № 11-12, 1993.
205. პატარიძე ლ., მცხეთის ებრაული დიასპორა I-IV სს-ში, ქართული წყალომცოდნეობა, X, 2004.
206. პატარიძე ლ. განმანათლებელი პილიგრიმები: ქართლის გაქრისტიანება ევროპის ისტორიის კონტექსტში. კრბ. „წმინდა ნინო“, I, თბ., 2008.
207. ჟიჟავაძე ა., წმინდა ნინოს ცხოვრება და ქართლის მოქცევა, ბათუმი, 1999.
208. ჟორდანია გ., მეხურელნი, თბ., 1957.
209. ჟორდანია თ., ქრონიკები და სხვა მასალები საქართველოს ისტორიისა, წიგნი I, ტფ., 1892.
210. რუფინუსი. იბერთა ტომის მოქცევა ტყვე ქალის მეშვეობით, გეორგიკა. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, I, ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცეს და განმარტებები დაურთეს ალ. გამყრელიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, თბ., 1961.
211. საკითხავი სუეტისა ცხოველისაჲ, კუართისა საუფლოჲსა და კათოლიკე ეკლესიისა, ვ. კარბელაშვილის რედაქციით, ტფ., 1908.

212. სამი ისტორიული ხრონიკა (პირველი ნაწილი), გამოცემული ე. თაყაიშვილის მიერ, ტფ., 1890.
213. სანაძე მ., საქართველოს ისტორიის უძველესი პერიოდი „ქართლის ცხოვრებისა“ და „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მიხედვით, ქართული წყაროთმცოდნეობა IX, 2000.
214. სანიკიძე ლ., ნინო განმანათლებელი, მონამეთა, თბ., 1991.
215. სარჯველაძე ზ., რომელ ენაზე დაიწერა „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“. მნიგნობარი 09, 2001.
216. საქართველო და ქრისტიანობა, 2000 წლის 26-28 სექტემბერს ი. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტში ჩატარებული ახალგაზრდა მეცნიერ-მუშაკთა და ასპირანტთა სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, თბ., 2001.
217. საქართველოს სამოთხე (სრული აღწერა ლუანლთა და ვნებათა საქართველოს წმინდანთა). შუკრებილი ხრონოლოგიურად და გამოცემული მიხაილ საბანიანის მიერ, პეტერბურლი, 1882.
218. სირაძე რ., „წმინდა ნინო და დედა უფალი“, მნათობი, № 2, 1985.
219. სირაძე რ., „წმ. ნინოს ცხოვრება“ და დასაწყისი ქართული აგიოგრაფიისა, განთიადი, № 3, 1989.
220. სირაძე რ., ქრისტიანული კულტურა და ქართული მწერლობა, თბ., 1992.
221. სირაძე რ., წმინდა ნინოს სახე, საეკლესიო ლიტერატურული კალენდარი, თბ., 2000.
222. სირაძე რ., „წმ. ნინოს ცხოვრება“ და ორიგინალური ქართული ქრისტიანული მწერლობის დასაწყისი, ნათელი ქრისტესი საქართველო, წიგნი I, თბ., 2003.
223. სირაძე რ., ქართლის მოქცევის ისტორიიდან (სოჯი დედოფალი და ბოდი-ბოდბე), თსუ სილნალის ფილიალის შრომები, № 5, 2004.
224. სირაძე რ. „წმინდა ნინოს ცხოვრება“ (ზოგადი შეჯამებანი) კრბ. „წმინდა ნინო“, I, თბ., 2008.
225. სოკრატე სქოლასტიკოსი როგორ მიიღეს იბერებმა ქრისტიანობა, გეორგიკა. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, I, ტექსტები ქართული თარგმანიტურთ გამოსცეს და განმარტებები დაურტეს ალ. გამყრელიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, თბ., 1961.
226. სოხაძე ა., ცხოველი სვეტის იდეა „ქართლის ცხოვრებაში“, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XVI-XVII, 1972.
227. სულავა ნ., არსენ ბულმაისიმისძე — „გალობანი წმიდისა მოციქული-სა ნინოსი“, ლიტერატურა და ხელოვნება, № 1, 1999.
228. სულავა ნ., ნიკოლოზ გულაბერიძის საგალობლები, რელიგია, № 4, 5, 6, 2000.
229. სულავა ნ., წმინდა ნინოს ინტერპრეტაციისათვის ნიკოლოზ გულაბერიძის „საკითხავსა“ და „გალობანში“, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ენის სერია, 2004-2005.
230. სულავა ნ. წმინდა ნინოს ხატ-სახეები ნიკოლოზ გულაბერიძის თხზულებებში, კრბ. „წმინდა ნინო“, I, თბ., 2008.
231. სურგულაძე ნ., სოციალური მეხსიერების ფაქტები „ნინოს ცხოვრე-

- ბაში“, მრავალთავი, XIX, 2001.
232. სხირტლაძე ზ., წმინდა ნინო და ძველი ქართული სახვითი ხელოვნება. კრბ. „წმინდა ნინო“, I, თბ., 2008.
 233. უტიე ბ., ორი ქადაგება წმინდისა დედისა ჩვენისა ნინოსი, ქრისტიანობის 20 საუკუნე საქართველოში, თბ., 2004.
 234. ფარულავა გ. წმინდა ნინოს ცხოვრების თავდაპირველი რედაქციის რეკონსტრუქციებისათვის, კრბ. „წმინდა ნინო“, I, თბ., 2008.
 235. ქართველ წმინდანთა ცხოვრებანი, თბილისი — ათენი, 2003.
 236. ქართლის ცხოვრება დასაბამითგან მეთცხრამეტე საუკუნემდე, თარგმნილი და გამოცემული მ. ბროსე, სანკტ-პეტერბურგი, 1849.
 237. ქართლის ცხოვრება დასაბამითგან მეთცხრამეტე საუკუნემდის, I, მეორე გამოცემა, ზ. ჭიჭინაძის მიერ, ტფ., 1897.
 238. ქართლის ცხოვრება დასაბამითგან მეთცხრამეტე საუკუნემდის, I, წიგნი II, მეორე გამოცემა ზ. ჭიჭინაძისა, ტფ., 1899.
 239. ქართლის ცხოვრება. მარიამ დედოფლის ვარიანტი, გამოცემული ე. თაყაიშვილის რედაქტორობით, ტფ., 1906.
 240. ქართლის ცხოვრება. ანა დედოფლისეული ნუსხა, ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით, თბ., 1942.
 241. ქართლის ცხოვრების ძველი სომხური თარგმანი, ქართული ტექსტი და ძველი სომხური თარგმანი გამოკვლევითა და ლექსიკონით გამოსცა ილ. აბულაძემ, თბ., 1953.
 242. ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, I, თბ., 1955.
 243. ქართლის ცხოვრება. IV, ბატონიშვილი ვახუშტი. აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ., თბ., 1973.
 244. ქართული ენის ისტორიული ქრესტომათია, I, გამოსცა და ტაბულები და ლექსიკონი დაურთო ი. იმნაიშვილმა, პირველი გამოცემა — თბ., 1943; მეორე გამოცემა — თბ., 1953; მესამე გამოცემა — თბ., 1982.
 245. ქრისტიანობა საქართველოში (ისტორიულ-ეთნოლოგიური გამოკვლევები), თბ., 2000.
 246. ქრისტიანობა: წარსული, აწმყო, მომავალი. საერთაშორისო სიმპოზიუმში, მოხსენებათა მოკლე შინაარსები, თბ., 2000.
 247. ქრისტიანობის 20 საუკუნე საქართველოში, თბ., 2004.
 248. ქურციკიძე ც., „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ტექსტისა და ენის საკითხები, ფილოლოგიური ძიებანი, I, 1964.
 249. ქურციკიძე ც., „წმ. ნინოს ცხოვრების“ მეტაფრასული რედაქციის წყაროს საკითხისათვის, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, XVI, № 1, 1967.
 250. ყატაშვილი ლ., „ქართლის მოქცევის“ ლიტერატურული ტრადიცია ვასილ ბარნოვის და ოთარ ჩხეიძის შემოქმედებაში, კრიტიკა. № 1-2, 1993.
 251. ყაუხჩიშვილი ს., გელასი კესარიელი ქართლის მოქცევის შესახებ, მიმომხილველი, I, ტფ., 1926.
 252. ყაუხჩიშვილი ს., „ქართლის ცხოვრების“ მოცულობა და შედგენილო-

- ბა. წიგნში: ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, I, თბ., 1955.
253. ყიფიანი გ., წმინდა ნინო და ძველი საქართველოს დედაქალაქი, თბ., 2004.
 254. ყუბანიშვილი ს., „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ ჭელიშური რედაქცია, თსუ შრომები, ტ. XII, 1940.
 255. ყუბანიშვილი ს., „გრიგოლ დიაკონი და მისი თხზულება“, ლიტერატურული ძიებანი, II, თბ., 1944.
 256. შატბერდის კრებული X საუკუნისა, გამოსაცემად მოამზადა ბ. გიგინეიშვილმა და ე. გიუნაშვილმა, თბ., 1979.
 257. ჩიკვაძე ე. ნიკოლოზ გულაბერისძის „სვეტიცხოვლის საკითხავი“ და „წმინდა ნინოს ცხოვრება“. კრბ. „წმინდა ნინო“, I, თბ., 2008.
 258. ჩოლოყაშვილი ბ. ქართულენოვანი ეკლესია — ახალი იერუსალიმი, თბ., 2008.
 259. ჩოჩიშვილი დ., ელიოზის სახლის ლოკალიზაციისათვის მცხეთაში, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მტუდიები, X, თბ., 2006.
 260. ჩხარტიშვილი მ., „წმ. ნინოს ცხოვრების“ პროტოჭელიშური რედაქცია მეტაფრასული რედაქციის წყარო, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის სერია, № 4, 1978.
 261. ჩხარტიშვილი მ., მეტაფრასი „წმ. ნინოს ცხოვრების“ „ქართლის ცხოვრებისეული“ რედაქციის შესახებ, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის სერია, № 4, 1980.
 262. ჩხარტიშვილი მ., „წმ. ნინოს ცხოვრების“ მცირე და ვრცელი რედაქციები, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის სერია, № 1, 1980.
 263. ჩხარტიშვილი მ., ჩხარტიშვილი ლ. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ავტორი-სეული სტილის მათემატიკური ანალიზი, მეცნიერება და ტექნიკა, № 1, 1980.
 264. ჩხარტიშვილი მ., წყაროების მითითების წესი ლეონტი მროველის თხზულებებში, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის სერია, № 2, 1982.
 265. ჩხარტიშვილი მ., ქართული ისტორიული აზრის განვითარების ისტორიიდან („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“), საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე ისტორიის სერია, № 3, 1985.
 266. ჩხარტიშვილი მ., „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ ვრცელი რედაქციის ატრიბუცია, მნათობი, № 5, 1987.
 267. ჩხარტიშვილი მ., ქართული ჰაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები „ცხოვრებაჲ წმიდისა ნინოსის“, თბ., 1987.
 268. ჩხარტიშვილი მ., „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ ერთი ანაქრონიზმის შესახებ, მნათობი, № 9, 1990.
 269. ჩხარტიშვილი მ., ქართველთა მოქცევა და ახალი ეროვნული იდეოლოგიის ჩამოყალიბება, მესხეთი, თბილისი-ახალციხე, 1999.
 270. ჩხარტიშვილი მ., ქართული ეკლესიის უძველესი ისტორიის პრობლემები; XX საუკუნის დამლევს, ქრისტიანობა საქართველოში, თბ., 2000.

271. ჩხარტიშვილი მ., ქართლის მოქცევის ისტორია ეთნიკურობის კვლევის პრობლემათიკის თვალთახედვით, ეთნიკურობა და ნაციონალიზმი, თბ., 2002.
272. ჩხარტიშვილი მ., შტრახები შუა საუკუნეების ქართული საზოგადოების მენტალური პორტრეტისათვის: ჰიეროტოპია „წმ. ნინოს ცხოვრებაში“, საერთაშორისო სიმპოზიუმი — ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები, თეზისები, თბ., 2007.
273. ჩხარტიშვილი მ. „წმინდა ნინოს ცხოვრება“ და ისტორიული მეცნიერების თანამედროვე პრობლემათიკა: ეთნიკურობა, ჰიეროტოპია, გენდერი, კრბ. „წმინდა ნინო“, 1, თბ., 2008.
274. ჩხარტიშვილი მ. ქართული ერთობა რელიგიური მოქცევის ეპოქაში (ჰიეროტოპიული პროექტი - „მცხეთა-ახალი იერუსალიმი“) //საქართველოს შუა საუკუნეების ისტორიის საკითხები IX, 2008.
275. ჩხარტიშვილი მ., ქართულ ეთნო რელიგიური მოქცევის ეპოქაში, თბ., კავკასიური სახლი, 2009.
276. ცინცაძე კ., რომელ წელს მიიღეს ქრისტიანობა ქართველებმა (ნერილი პირველად გამოქვეყნდა ივერიაში 1893წ. 59), ბალავერი, № 1, 1988.
277. ციხისთავი ნ., წმ. ნინოს ცხოვრების ქართული და რუსული ტექსტების ისტორიოგრაფია, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ენის სერია, № 2, 1990.
278. ციხისთავი ნ., „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ ქართული და რუსული რედაქციების ზოგი ეპიზოდის ურთიერთმიმართება, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ენის სერია, № 2, 1992.
279. ციხისთავი ნ., ქართველთა განმანათლებლის წმინდა ნინოს ცხოვრება რუსული რედაქციების მიხედვით, რელიგია, № 6-7, 1993.
280. ცხადაძე ქ., უცნობი ავტორის „ნინოს ცხოვრება“, საიუბილეო კრებული მიძღვნილი კორნელი კეკელიძის მე-80 წლისთავისადმი, თბ., 1956.
281. ცხადაძე ქ., ნინოს საგალობლები გიორგი ათონელის თვეწმი, ივირონი 1000, თბ., 1983.
282. ცხადაძე ქ., „ახალი ქართლის ცხოვრების“ ერთი ჩანართის წყარო, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ენის სერია, № 1, 1986.
283. ცხადაძე ქ., ნინოს ცხოვრება. არსენ ბერის რედაქციის მიხედვით თანამედროვე ქართულ ენაზე ტექსტი მოამზადა ქ. ცხადაძემ. თბ., 1998.
284. ცხოვრება ქართველთა განმანათლებლისა წმ. ნინოსი. ქართულიდანვე მდაბიურად გადმოღებული მ. შარაძის მიერ (მეორე გამოცემა), ტფ., 1899.
285. ცხოვრება წმინდა ნინოსი. შედგენილი დიდი არსენის კათოლიკოზის მიერ Xს-ში XI-XIII სელნანერითაგან, ტფ., 1902.
286. ცხოვრება საქართველოსა (პარიზის ქრონიკა). ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო გ. ალასანიამ, თბ., 1980.

287. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წიგნი I (V-X სს), დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ, ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბ., 1963.
288. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წიგნი III (XI—XIII სს.), დასაბეჭდად მოამზადეს ე. გაბიძაშვილმა, ნ. გოგუაძემ, მ. დოლაქიძემ, გ. კიკნაძემ და ც. ქურციკიძემ, ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბ., 1971.
289. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წიგნი IV (XI—XVIII სს.), გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ე. გაბიძაშვილმა, ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბ., 1968.
290. ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია. I, შედგენილი ს. ყუბანეიშვილის მიერ, თბ., 1947.
291. ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლები. წიგნი გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი, შენიშვნები და ლექსიკონი დაურთო ივანე ლოლაშვილმა თბ., 1978.
292. წერეთელი ა., ქართველთა განმანათლებელი მოციქულთა სწორი წმინდა ნინო, ტფ., 1906.
293. წერეთელი ა., წმინდა ნინო ანუ ქრისტიანობის შემოღება საქართველოში, ქუთაისი, ტფ., 1908.
294. წმინდანთა ცხოვრება, I, თბ., 2003.
295. წერეთელი ლ., „წიგნი დაბეჭდული“ „წმინდა ნინოს ცხოვრებაში“. კრბ. „წმინდა ნინო“, I, თბ., 2008.
296. ჭავჭავაძე ი., ქართველი ერი და ღვანლი წმ. ნინოსი, ნათელი ქრისტესი საქართველო, თბ., 2003.
297. ჭანტურიძე ე., წმინდა ნინოს ქართლში მოსვლის თარიღის განსაზღვრისათვის, ქუთაისური საუბრები, VII, ქუთაისი, 2000.
298. ჭელიძე ე., „უჩინო და ცხადი“, კრიტიკა, № 6, 1985.
299. ჭყონია ა., საქართველო ქრისტეს სარწმუნოების მიღებიდან ვახტანგ გორგასლამდე, ისტორიული ნარკვევი ანუ ქრესტომათია საქართველოს ისტორიისათვის, ტფ., 1890.
300. ხელაია ა., ჭელიშის ვარიანტი „ქართლის მოქცევისა“, ძველი საქართველო, ტ. I-II, ტფ., 1909.
301. ხომასურიძე თ., რამდენიმე სიტყვა „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ავტორის მხატვრულ ოსტატობაზე, თსუ შრომები, XVI, 1988.
302. ხომტარია-ბროსე ე., ლეონტი მროველის წყაროების და „ქართლის ცხოვრების“ დასაწყისი ციკლის შედგენილობის საკითხისათვის, მრავალთავი, XVI, 1991.
303. ხომტარია-ბროსე ე., VII ს. ქართული მატთანე და მისი კვალი „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ და „ქართლის ცხოვრებაში“, მესამე საერთაშორისო ქართველოლოგიური სიმპოზიუმის მასალები, 1999.
304. ხომტარია-ბროსე ე., კვლავ VIII ს. ქართული მატთანის შესახებ, მრავალთავი, XIX, 2001.

305. ჯავახიშვილი ი., ანდრია მოციქულისა და წმ. ნინოს მოღვაწეობა საქართველოში, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, V, განყოფ. II, 1900.
306. ჯავახიშვილი ი., ისტორიის მიზანი, წყაროები და მეთოდები წინათ და ეხლა, წიგნი I. ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა (V—XVIII სს.), ტფ., 1916.
307. ჯავახიშვილი ი., ისტორიის მიზანი, წყაროები და მეთოდები წინათ და ეხლა, წიგნი I. ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა (V—XVIII სს.). მეორე-მესამე შევსებული გამოცემა, თბ., 1945.
308. ჯავახიშვილი ი., ქართველი ერის ისტორია, წიგნი I, ტფ., 1908; წიგნი 1-2. ტფ., 1913; წიგნი I, მესამე შევსებულ-გადამუშავებული გამოცემა, ტფ., 1928; წიგნი I, მეოთხე გამოცემა, თბ., 1951; წიგნი I, მეხუთე გამოცემა, თბ., 1960.
309. ჯავახიშვილი ი., თხზულებანი, VIII, თბ., 1977.
310. ჯანაშვილი მ., საქართველოს საეკლესიო ისტორია, ტფ., 1886, გვ. 9-27.
311. ჯანაშვილი მ., აღვადგინე ანუ „სამი ისტორიული ხრონიკისა და „წმ. ნინოს ცხოვრების“ გასაგებ-შესასწორებელი სახელმძღვანელო, ტფ., 1891.
312. ჯანაშვილი მ., საქართველოს ისტორია, I, ტფ., 1906.
313. ჯანაშია ლ., ქრისტიანობის გამოცხადება სახელმწიფო სარწმუნოებად, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, II, თბ., 1973.
314. ჯანაშია ს., ფსევდო-არსენი, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. I, № 6, 1940.
315. ჯაფარიძე ა., წმინდა ნინოს ტროპარი, რელიგია, № 5, 1993.
316. ჯაფარიძე ა., საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია, თბ., 1996.
317. ჯაფარიძე ა., ქრისტიანობა საქართველოში, საქართველო არის ესე წიგნი, თბ., 2003.
318. ჯაფარიძე ა., საქართველოს დედაეკლესია, თბ., 2006.
319. Ардашелия Ц., “Солнце мне мать”, Литературная Грузия, №4-5, 1992.
320. Ахвердян Р., Деяния святой Нино в изложении русского писателя, Литературная Грузия, №12, 1990.
321. Болтунова А.И., К вопросу об Армази, Вестник Древней Истории, №2, 1949.
322. Иоселиани П., Жизнеописание святых грузинской с церкви, Тф. 1850.
323. Какабадзе С. Н., О древнегрузинских летописцах X в., 1912.
324. Кипшидзе И., Грузинская древнелитературная хрестоматия, составил И. Кипшидзе, Петроград, 1918.
325. Кучухидзе Г., Арабская и греческая версии “Жития Святого Григория Просветителя” и вопрос обращения кавказских стран в Христианство, Международный симпозиум “Христианство: Прошлое, Настоящее, Будущее”, краткое содержание докладов, Тб., 2000.
326. Мания К., Изучение письменных источников по истории христианства в Грузии, Международный симпозиум “Христианство: Прошлое, Настоя-

- щее, Будущее», Краткое содержание докладов, Тб., 2000.
327. Марр Н.Я., Хитон господин в книжных легендах армян, грузин и сирийцев, сборник статей учеников проф. В.Р. Розена, СПб., 1897.
 328. Марр Н.Я., Рецензия: М. Wardrop and I. Wardrop, Life of St. Nino (Oxford, 1900), записки восточного отделения императорского русского общества, т. XIII (1), СПб, 1900.
 329. Марр Н.Я., Боги языческой Грузии по древнегрузинским источникам, СПб., 1901.
 330. Марр Н.Я., Крещение армян, грузин, абхазов и аланов святым Григорием (Арабская версия), Записки Восточного Отделения Императорского Русского Общества 06, т. XVI, СПб., 1906.
 331. Меликишвили Г.А., К истории древней Грузии, Тб., 1959.
 332. Меликсет-Беков Л.М., К вопросу о настоящем имени просветительницы Грузии, Тф., 1914.
 333. Мурадян П.М., Кавказский культурный мир и культ Григория Просветителя, Кавказ и Византия, вып. 3, Ер. 1982.
 334. Натроев А., Мцхета и его собор Светицховели, Тф., 1900.
 335. Обращение Грузии. Перевод с древнегрузинского Е.С. Такаишвили, Редакционная обработка, исследование и комментарии М.С. Чхартишвили, Тб., 1989.
 336. Полное жизнеописание святых грузинской церкви. Составил и перевел с грузинских подлинников М.П. Сабинин, I, СПб., 1871.
 337. Полное жизнеописание святых грузинской церкви. Составил и перевел с грузинских подлинников М.П. Сабинин, III, СПб., 1873.
 338. Сабинин А.С., Истории Нунэ в армянской действительности, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მე-40 წლისთავისადმი მიძღვნილი ახალგაზრდა მეცნიერ-ფილოლოგთა საკავშირო სამეცნიერო კონფერენციის თეზისები, თბ., 1981.
 339. Сабинин. М., Иверская церковь до конца VI века, СПб., 1877.
 340. Такаишвили Е.С., источники грузинских летописей Три хроники. сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, вып. 28, Тф., 1900.
 341. Такаишвили Е.С., Описание рукописей библиотеки “Общества распространения грамотности среди грузинского населения, Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, вып. 41, Тф., 1910; вып. 43 Тф., 1912.
 342. Такаишвили Е.С., Описание рукописей библиотеки “Общества распространения грамотности среди грузинского населения”, т. II, Тф., 1912.
 343. Хаханов А.С., Источники по введению христианства в Грузии, М., 1893.
 344. Цихистави Н., “Чтобы все люди спаслись и пришли к уразумению истины . . .” Литературная Грузия, №9, 1989.
 345. Цихистავი ნ., “... Шობ усі люди порятувалися і пришли до розуміння істини”. . . Хроника, К., 2001.
 346. Цулая Г., “Житие св. Нины” как источник по истории народов Кавказа, Вестник Академии Наук ГССР (СИАЭИИ), №3, 1979.

347. Чхартишвили М.С., Женщины на перекрестке идеологических эпох (История обращения Грузии в христианство в свете гендерной проблематики), Месхети, V, Тбилиси - Ахалцихе, 2002.
348. Чхартишвили М.С., Мцхета как новый Иерусалим: иеротопия «Жития св. Нино» материалы международного симпозиума «Новые Иерусалимы (перенесение сакральных пространств в христианской культуре, М., 2006.
349. Aleksidze Z., Sun le vocabulaire de La Conversion du Kaertli «Miap'ori», «Niap'ori» ou «Minap'ori»? : From Byzantium tu Iran in Honour of Nina Garsoian, Atlanta, 1997.
350. Aleksidze Z., Four versions of «Conversion of Georgia», The Christianization of Caucasus (Armenia, Georgia, Albania), International Symposium, Vienna, Austrian Academy of Sciences, December 9-12, 1999.
351. Aleksidze Z., Le nouveau manuscrit Georgien sinaïtique N-50 Edition en Facsimile, Introduction par Z. Aleksidze: Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Lovanii, 2001.
352. Bezarashvili K. The Hierotopical Analogy of the Thorny Bush of St. Nino. კრძ. „წმინდა ნინო“, I, თბ., 2008.
353. Histoire de La Georgie depuis l'antiquite jusqu'au XIX-e siecle. Traduite du georgien par M. Brosset, II, St. - p., 1849.
354. Kuchukhidze G., The Arabic and Greck versions of “The Life of St. Grigori the Einlightener” and the Problem of the Confersion of Chistianity of the Caucasian Countries, International Symposium “Chistianity: Past, Present, Future”, Short contents of the papers, Tb., 2000.
355. Kuchukhidze G., The Arabic and Greck version of “The Life of St. Grigori”, сборник: Кавказоведение, №7, М., 2005.
356. Lerner C.B. The Romanse of Alexander the Great as one of the Sourqes of the Conersion of Kartli, Caucasia. vol 4. 2001.
357. Life of St. Nino. By M. Wardrop and J. Wardrop. The Armeian version of Djauansher. Translated by F.C. Conybeare. Studia Biblica et Ecclesiastica, vol.V, p. I, 1900.
358. Mania K., State of written sources studying on the history of Christianity in Georgia, International Symposium “Christianity: Past, Present, Future”, Short contents of the papers, Tb., 2000.
359. Mokcevaj Kertlisaj. Nawrócenie Kartlii. Ze starogruzinnskiego przetozyt i przypisami opatrzyt David Kolbaja. Wstep Mariam Lortkipanidze, Warszawa, 1995.
360. Pätsch G., Zur Abrenzung einiger Norminalfuncionen im Text von “Mokcevaj Kartlisaj”, თსუ შრომები, ტ. 140, 2, 1971.
361. Pätsch G., Die Bekehrung Georgiens. Bedi Kartlisa, Revue de Kartvelologie, v. XXXIII, Paris, 1975.
362. Peradze G., Die Probleme der ältester Kirche geschichte Georgiens, Oriens Christianus, Bd. 29, 3, 1932.
363. Salia N., Notice sur conversion de La Georgie par Sainte Nino, Bedi Kartlisa. Revue de Kartvelologie, vol. XXI-XXII, Paris, 1966.

364. Santa Nino, Apostolo della Georgia, "Osservatore Romano" dei 10 e 11 Luglio 1939., "Osservatore Romano", Roma, 17 Giugno 1980.
365. Santa Nino, Encoclopedia Cattalica, Citta' del Vaticano, vol. VI, 1951.
366. Thierry N., Iconographie cappadocienne et georgienne. Similitudes, Bedi Kartlisa, vol. XXXVIII, 1980.

შემდგენლები:

ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი **დ. მენაბდე**
ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი **ქ. მანია**

„წმიდა ნინოს ცხოვრების“ უძველესი რედაქციები

“წმიდა ნინოს ცხოვრების” უძველესი რედაქციები შესულია “მოქცევაჲ ქართლისაჲს” სახელით ცნობილ კრებულში. დღევანდელი მდგომარეობის მიხედვით, “მოქცევაჲ ქართლისაჲ” შედგება ორი ნაწილისაგან: პირველ ნაწილს პირობითად უწოდებენ “მოქცევაჲ ქართლისაჲს მატინეს” ან “მოქცევაჲ ქართლისაჲს ქრონიკას”, რომელშიც შედის “წმიდა ნინოს ცხოვრების” მოკლე რედაქცია, ხოლო მეორეს – საკუთრივ “წმიდა ნინოს ცხოვრებას”, რომელიც წარმოადგენს მის ვრცელ რედაქციას.

1990 წელს სინას მთის წმიდა ეკატერინეს მონასტერში 1975 წელს აღმოჩენილ ხელნაწერებს შორის გამოვლინდა “მოქცევაჲ ქართლისაჲს” ორი ხელნაწერი – N/Sin-48 და N/Sin-50*, რომლებიც შეიცავენ “წმიდა ნინოს ცხოვრების” ორივე რედაქციას. სინური ხელნაწერები უფრო ძველია, ვიდრე აქამდე ცნობილი შატბერდული და ჭელიშური ხელნაწერები.

N/Sin-48-ში ტექსტი თავსა და ბოლოში ნაკლულია. ილ. აბულაძის გამოცემით** თუ ვიმსჯელებთ, შემორჩენილია IV-XII პარაგრაფები: მოყოლებული ეპიზოდიდან, როდესაც წმ. ნინომ სამ წელს მაცვლოვანში ლოცვის შემდეგ ვაზის ნასხლევისგან ჯვარი შექმნა, დამთავრებული ქართლში ასურელ მამათა მოსვლით. ტექსტი მცირე გამონაკლისების გარდა კარგად იკითხება. პალეოგრაფიის მიხედვით (მხედველობაში მაქვს როგორც ნუსხა-ხუცურის, ისე ასომთავრულ გრაფემათა მოხაზულობა) ხელნაწერი IX-X სს-ით ან ადრეული მეათე საუკუნით უნდა დათარიღდეს.

N/Sin-50 წარმოადგენს კრებულს, რომელშიც გაერთიანებულია ძველი ქართული მწერლობის ისეთი მნიშვნელოვანი ძეგლები, როგორცაა “მოქცევაჲ ქართლისაჲ” და “ასურელ მამათა ცხოვრების წიგნები”. ეს ხელნაწერიც ნაკლულია და

* ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I, თბ. 1961.

** შდრ. ფს. 1. 2, 132. 2.

მასში არ არის შემონახული “მატიანის” ის ნაწილი, რომელშიც უნდა ყოფილიყო “წმიდა ნინოს ცხოვრების” მოკლე რედაქცია. რაც შეეხება “წმიდა ნინოს ცხოვრების” ვრცელ რედაქციას, იგი N/Sin-50-ში სრულად არის დაცული.

პალეოგრაფიის მიხედვით N/Sin-50 IX-X საუკუნეებით უნდა დათარიღდეს. ამ მხრივ განსაკუთრებით დამახასიათებელია სინგური ასომთავრულით შესრულებული სათაურები.

ახალი კოლექციის Sin-50 სინას მთისათვის შეუწირავს ვინმე ბერს არშუშა-ყოფილს იოვანეს თავისი სულის მოსახსენებლად და მისი შვილებისათვის (დემეტრი, ადარნერსე და ნერსე) სალოცველად. ანდერძში მოხსენიებული ანთროპონიმები, აგრეთვე, ხელნაწერის სიძველეზე ლაპარაკობენ. ხელნაწერი შეწირული უნდა იყოს იმავე პირის მიერ, ვინც წმ. საბას ლავრას პალესტინაში IX-X საუკუნეების მიჯნაზე შესწირა სპეციალისტთათვის კარგად ცნობილი ჭილ-ეტრატის იადგარი. ამას უეჭველად ადასტურებს N/Sin-50-სა და ჭილ-ეტრატის იადგარისათვის გაკეთებული შინაარსობრივად და პალეოგრაფიულად იდენტური ანდერძი: “ქრისტე, შეიწყალე იოვანე, ამინ”.

N/Sin-50-ს საკმაო სიზუსტით ათარიღებენ ტექსტში მოცემული შემდეგი ცნობები:

1. “მოქცევაჲ ქართლისაჲსთვის” დართული ქართლის კათალიკოსების სია შედგენილია შატბერდის კრებულის სიასთან (უკანასკნელი კათალიკოსია არსენი II – დახლოებით 955-985 წწ) შედარებით სამი კათალიკოსით ადრე და მთავრდება არსენი I დიდი კათალიკოსის (860-887 წწ) მომდევნო მეორე კათალიკოსზე (ბასილი), რამაც შეუძლებელია X ს-ის დამდეგზე შორს გადაიწიოს.

2. “იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში” შეტანილი ზედაზნის მამათა სია, თვითეული მათგანის ზეობის ხანგრძლივობის მითითებით, ასევე X ს-ის დამდეგზე მიუთითებს.

3. მეათე საკუნის დამდეგზე მიუთითებს, აგრეთვე, “იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში” სივნიეთის დედოფლის ამასპოს (სომხური წყაროების ჰამასპრუჰი//ჰამასპუჰი) როგორც იმ დროისათვის ცოცხლის მოხსენიება.

გამოცემის შესახებ

წინამდებარე გამოცემაში ორი სინური ხელნაწერის მიხედვით ქვეყნდება “წმიდა ნინოს ცხოვრების” ორივე რედაქცია: მოკლე და ვრცელი. მოკლე რედაქციას შინაარსობლივად შესავსებად დასაწეისი ნაწილი დამატებული აქვს შატბერდული ხელნაწერიდან. სხვა მცირე დანაკლისები შევსებული არ არის. მკითხველმა უნდა გაითვალისწინოს, რომ სინური შატბერდულისგან ნაკლებ ნაწილშიც განსხვავებული იქნებოდა, ამიტომ ეს შევსება პირობითია. სინური ტექსტები ძირითადად ქვეყნდება ისე, როგორც ეს ხელნაწერებშია მოცემული. დატოვებულია ხელნაწერის ორთოგრაფია: მაგალითად ი<ფ, უ>ო, ე<ფ. ყველა ტექსტოლოგიური ოპერაცია ტექსტშივე არის აღნიშნული სპეციალური ნიშნებით. ეს ნიშნებია: [] შემთხვევით გამორჩენილის აღდგენა, < > უწყურადღებობით გამოწვეული მეტობა. გადამწერების ისეთი შეცდომა, რომელიც სიტყვის აზრს ცვლის ან ამახინჯებს, გასწორებულია და ხელნაწერის ვარიანტი ჩატანილია სქოლიოში.

“წმიდა ნინოს ცხოვრების” ვრცელი რედაქციის ახალ გამოცემაში თავების სათვალავი ტრადიციულისგან განსხვავებით არის მოცემული. მთავარი ის არის, რომ ჩემი აზრით, ე.წ. “მატიანეს” თავისი სათვალავი არ უნდა ჰქონოდა. როგორც ჩანს, ის ცალკე წიგნად იყო გააზრებული “წმ. ნინოს ცხოვრებასთან” გაერთიანების მერეც. თავების სათვალავი იწყებოდა “წმ. ნინოს ცხოვრებიდან”. “წმ. ნინოს ცხოვრებისათვის” დანართად განიხილებოდა, აგრეთვე, “მირიან მეფის ანდერძი” და იაკობ მღვდლის “ჯვრის აღმართებისათვის” თხრობა, რომლებიც ასევე სათვალავის გარეთ არის გატანილი.

ზაზა ალექსიძე

ტექსტი

გამოსაცემად მოამზადა და შენიშვნები დაურთო
ზაზა ალექსიძემ

შატბერდული რედაქცია

და იყო, დღეთა *კოსტანტინე მეფისათა*, ქრისტეს აღმადგე-
ბითგან *სამას და მეთესა წელსა*, იყო ღუაწლი ბრძოლისად
მტერთაგან და ფრიად ერეოდეს მეფესა *კოსტანტინეს, ძესა*
კოსტადსსა. და გულგდებულ იყო ურვათაგან *კოსტანტი*
კეისარი.

იყო ვინმე კაცი *ეფესელი* და წარმოთქუა წინაშე მეფისა,
ვითარმედ: „ქრისტეანენი იგი *ჰრომნი* და ყოველნი *ჰინდონი*
და ვისცა ვის აქუს შჯული იგი ახალი ქრისტეს წმიდისად
ძელით ჯუარისადათა და მისითა სასოვებითა სძლევენ მტერთა
ძლიერად“.

მას უამსა აღიძრა მეფე გუნდებითა, და წარავლინა მოყ-
ვანებად ებისკოპოსთა *იერუსალშმით, ანტიოქიადით, ჰრომით* და
ალექსანდრიათ. და ნათელ-ილო მან თავადმან და დედამან
მისმან ბანაკითურთ.

მით უამითგან მეთესა წელსა წარვიდა *ჰელენე იერუსა-*
ლშმდ ძიებად პატიოსნისა ჯუარისა. და მეთათოხმეტესა წელ-
სა ივლტოდა დედაკაცი ვინმე მეფეთა ევადაგი, სახელით *რიფ-*
სიმე, რომლისამე მიზეზისათუს დედა-მძუძითურთ.

და იყო მის თანა ტყუე ერთი დედაკაცი შუენიერი, სახელით
ნინო, რომლისა საქმე მისი გამოიძია *ჰელენე დედოფალმან*, და
იყო იგი *ჰრომი* მთავარი, და თუთ მოველო გზად თუსი და
ექმნეს კურნებანი. და მოწვევულ იყო *საბერძნეთა* და ჰმოძ-
ღურიდა მთავარსა მას *რიფსიმეს*.

და ვითარცა წარმოივლტოდა *რიფსიმე* ზღუად, გადანე და
ნინო და სხუანი ვინმე მათ თანა გამოვიდეს არეთა *სომხითი-*
სათა, საყოფელსა *თრდატ მეფისასა*, და იგინი იმარტვლნეს
მუნ.

ხოლო *ნინო* დაშთა და წარმოემართა მათათა კერძო ჩრ-
დილოდსათა და მოვიდა მდინარესა *მტკუარსა*, მოჰყვა და მოვ-
იდა *მცხეთად*, ქალაქსა დიდსა მეფეთა

. . . . [1r]საჯდომელსა. და იყო მწირობით *სამ წელ*, ილოცვიდა ფარულად ადგილსა ერთსა, მრწამლითა მაყულისათა შებურვილსა.

და შექმნა ნასხლევისა სახედ ჯუარი და აღიდგა იგი მუნ და ილოცვიდა იგი მის წინაშე. და მათ მაყუალთა ადგილი ზემოდსა ეკლესიისა საკურთხეველი არს.

და *მეთხება წელსა* იწყო ქადაგებად და ხარებად ქრისტეს ღმრთისა შჯულისა და თქუა, რამეთუ: [1v], ვპოვე ცთომასა შინა ჩრდილოდსა ესე ქუეყანად. და *მეექუსება წელსა* არწმუნა ნანა დედოფალსა, ცოლსა მეფისასა, სენსა შინა მისსა. და *მეშედება წელსა* არწმუნა მეფესა სასწაულითა ქრისტესმიერთა. და მსწრაფლ აღაშშნა ეკლესიათა ქუემო სამოთხესა შინა, ძელისად, და სუეტი იგი იყო ძელისად, რომელი თუთ აღემაართა.

და აღაგეს ეკლესიათ. [2r] და წარავლინა მეფემან მოციქულნი და წიგნი *ნინოისი* მეფისა *კოსტანტინესა საბერძნეთა* თხოვად მდდელთა. [ხოლო] მოციქულნი იგი მსწრაფლ მიიწვივნეს წინაშე მეფისა.

და მ[ოსც]ა მეფემან ებისკოპოსი *დოვანე* და ორნი [მღ]დელნი და ერთი დიაკონი და ხატი მაცხოვრისად და [ქ]ელი ცხორებისად და წიგნი *ელენე* დედოფლისად *ნინოისთეს*.

[2v] და ვითარცა მოვიდეს, ნათელი მოიღეს *მირიან მეფემან* და *ნანა დედოფალმან* და ყოველმან სასლმან მათმან.

ითხოვეს [ხ]მ ებისკოპოსმა[ნ] და *ნინო*, რადთა შექმნა[ნ] [ჯუარი]. და ძიება ყვეს [ხ]უროთა და პოვეს ხმ ერთი, მდგომარე ბორცუსა ზედა კლდისასა, რომელსა ფურცელი მისი არად ოდეს დასცვოდა და სულ-ჰამოდ იყო ხმ ესე და შეუენოდა ფრიად, [ვითარცა მად]ლით შემოსილ[ი]. [3r] და ადგილი იგი ბორცვ შეუვალ იყო კლდისაგან. და ვითარცა შესთნდა ხუროთა სიკმეთე ხისად მის, უთხრეს მეფესა და ებისკოპოსსა. და წარვიდეს *რეგ*, ძმ მეფისად, და მთავარ-დიაკონი და იხილეს შეუენიერად დგომად ხისად მის. ხოლო ფურცლოდა ჟამთა არისათა. და იტყოდა მთავარდიაკონი იგი მუკლსა *დავითისსა*: “ესე ხმ არს თანაწარსავალისა კლდისასა ზეგარდამოდთა [3v] ცუართა მორწყული და ფურცელნი მისნი არად დასცვნენ უკუნისამდე”.

და უბრძანა ხუროთა მოკუეთად ხისად მის და შექმნეს

* შდრ. ფს. 1. 2, 132. 2.

სახს მპატიოსნისა ჯუარისაჲ, ვითარცა ასწავა მთავარ-დიაკონ-
მან, სამ გუამად შექმნეს ხისა მისგ(ანი): ტანისაგან ერთი,
მკვართაგან ორნი და ორნი გუამისაგან. ერთი-იგი აჰმართეს
მცხეთას, ვითარცა-იგი სწერია მცირესა მას მოკლედ აღწერ-
ილსა წიგნსა ქართლის მოქცევისასა, გრიგოლ [4r] დიაკონისა
მიერ აღწერილსა, და ერთი ჯუარი აჰმართა მირიანვე მეფე-
მან მთასა შინა მადნარისასა, რომელსა ჰრქუან *თხოთისაჲ*, და
ერთი-იგი მახლობელად პატიოსნისა ჯუარისავე.

და წარავლინა მირიან მეფემან და ითხოვა საბერძნეთით
ქვის მთლელნი და კირით ხურონი. და მოსცნა მეფემან და
წარმოვიდეს *ერუშეთა* და დადგეს საძირკუველი ეკლესიისაჲ,
და დაუტევეს ფერჯთა [4v] ფიცარნი მაცხოვრისა ჩუენისა იესუ
ქრისტესი. და წარმოვიდეს *მანგლისს* და დადგეს საძირკუ-
ველი ეკლესიისაჲ, და დაუტევეს სამშუალი და ესრეთ მოვი-
დეს *მცხეთად*.

და დაიწყო მეფემან [შენწბად] ეკლესიასა გარეუბნისასა
ქვითა. და ვითარცა ცნა მეფემან, რამეთუ დადგეს საძირკუველი
პირველ *ერუშეთს* და *მანგლისს*, და დაუტევეს მუნ სასურველი
იგი ფიცარი და სამშუალი, აღივსო ურვითა და [5r] [დააყე]
ნა საქმე მოწარმებისა, ვიდრე ა[რა ისწ]ავა მთ[ავარებისკოპ]
ოსის[აგან] - - - - - რ... [და აღივსო] სი[ხარულითა]
[5v] მეფე და მყის - - - - - ჰური[ა] - - - - - მან
- - - - - ძმ - - - - - ის... [6r] „...მოწ-
ვენულ იყო კუართი იგი ქრისტესი *იერუსალჴმით მცხეთად*“.
და ჰმადლობდა ღმერთსა და იტყოდა: „კურთხეულ ხარ შენ,
უფალო იესუ ქრისტე, ძეო ღმრთისა ცხოველისაო, რამეთუ
შენ პირველვე გინდა ჴსნაჲ ჩუენი ეშმაკისაგან და ადგილისა
მისგან ბნელისა, ოდეს-იგი სამოსელი შენი ებრაელთა ამათ
წარმოეც წმიდით ქალაქით იერუსალჴმით უცხოთა ამათ ნა-
თესავეთა ქალაქად, რამეთუ ჯუარ-ცუმასა შენსა ამას ქალაქსა
მეფობდეს მამანი ჩუენნი“.

და ამას ზედა გულსმოდგინე იქმნა [6v] იგი მეფე და წარე-
მართა ქრისტეანობასა მოსწრაფებასა და ყოველი ქალაქი მის
თანა. მაშინ სანატრელმან დედოფალმან *ნინო* თქუა: „კურთ-
ხეულ არს ღმერთი და მამად უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესი,
რომელმან მოავლინა სიტყუად წმიდაჲ მისი ცათა მადალთაჲთ
თუთ ძლიერისაგან საყდრისა ქუეყანად მადლობად, შენდო-
ბად უეჭუელად ჴორცითა თესლისაგან *დავითისა* და დედაკა-
ცისაგან მარტოდ შობილისა, წმიდისა და უბიწოისა, რომელი
სათნო ეყო მას...“

[7r]... და წარჰმართა მცირედ მახვლი მათ ზედა, და შიშით მისცნეს თავნი მათნი ნათლისღებასა და დაღეწნეს კერპნი მათნი. და წარვიდეს *ერწოდ* და დადგა ედემს დაბასა, *ქალეთს* და ნათელ-სცა *ერწო-თიანელთა*. და *ყუარელთა* რაე ესმა ესე, გარდაკრბეს *თუშეთს*, რომელნი კუალად *თრდატ მეფემან* მოიყვანნა და მონათლნა. და ნინო ჩავიდა *კხუეთა* და დადგა *კაწარეთს* და მონათლნა *კხუნი* და *სუჯნი* ერთიურთ* მათით.

[7v]და გარდავიდა *კახეთა* და დადგა იგი *ქველ-დაბას*. და მოიყვანნა *კახნი* მთავარნი, ამათვე მეფეთა ნათესავნი, და ნათელ-სცა და განიშორა ნათლვად მათი.

და დასნეულდა და წარემართა და მიიწია *კხუეთა*, დაბასა, რომელსა ეწოდების *ბოდისი*. ვერღარა უძლო სღვად. და მოხოლო-ვიდეს *უჟარმით* ქალაქით *რეგ*, ძმ მეფისაჲ, და *სალომშ*, ცოლი მისი, და ასული მათი და ზედა დაადგეს მოურნედ. და მოუგვინეს მეფემან [და ცოლმან] [8r] მისმან *ნანა* დედოფალმან *იოვანე მთავრებისკოპოსი* კითხვად და წარყვანებად. ხოლო მან არა ინება, არამედ დაჰვედრა *იაკობ მღვდელი* მეფესა და ებისკოპოსსა, რაჲთა შემდგომად მისსა მან დაიპყრას საყდარი მცხეთისაჲ.

და მის წინაშე მისცა წიგნი *სალომეს ელენე* დედოფლისაჲ, რომელი მოეწერა *ნინოზსა*, მოციქულობით და მახარებლობით შემკობილი, და ძელი ცხორებისაჲ წარსცა *ნანა* დედოფალსა. და შეწირა ჟამი *იოვანშ* [8v] და აზიარა *ნინო* განმაცხოველებელსა ჳორცსა და სისხლსა ქრისტცსსა, და წარიღო ესე საგ ზლად საუკუნოდ. და შეჰვედრა სული თუხი ჳელთა ღმრთისათა *ქართლს* მოსღვითგან მისით *ოცდამეხუთმეტესა* წელსა და ქრისტცს ამადღებითგან *სამას* *ოცდათურამეტესა* წელსა, დასაბამითგან *ხუთ* ათას *რვაას* *ოცდათურამეტესა* წელსა.

[9r] მაშინ შეიძრნეს ორნი ესე ქალაქნი – *მცხეთად* და *უჟარმად* და ყოველი *ქართლი* სიკუდილსა მისსა. და მოვიდეს და დაჰმარხეს ძღვევითშემოსილი გუამი [მი]სი ადგილსავე ზედა *ბოდს*, სოფელსა *კხუეთისასა*.

და წარვიდა *მირიან მეფე* და ყოველი ერი, რამეთუ იქმოდეს *ეკლესიასა ზემოსა* ქეთთა. და გაიშორეს *მეოცესა* წელსა. და *მეოცდაერთესა* წელსა მოკუდა *მირიან მეფშ* და დაეფლა [9v] საშოვალსა *ეკლესიასა*, სუეტსა სამხრითსა, ჩრდილოთ კერძოსა. და მას სუეტსა შინა არს ნაწილი სუეტისა მის ნათლისა მის ცხოველისაჲ. და მეორესა წელსა მოკუდა *ნანა დედოფალი* და დაეფლა [9v] დასავალით კერძო, სადა *მირიან მეფშ* დაფლულ იყო.

* ართურთ.

I. და იყო, ოდეს-იგი აღასრულა სრბად თვისი სარწმუნოებასა ზედა წმიდისა სამებისასა წმიდამან, სანატრელმან დედაკაცმან *ნინო*, რომელი გუექმნა მახარებელ გულთა ჩუენთა და ემბაზ სულთა და ჳორცთა ჩუენთა, და გუაუწყა ჩუენ მამაკაცებრ ერთარსებად წმიდისა სამებისად, რომელი არა დააყენა დედობრივმან ბუნებამან და არცა უძრულობამან ჳორცთამან დააბრკოლა სღვად გზა[7r]თა მათ ფიცხელთა, და არცა სიმრავლემან წყალთამან, და არცა უმეცრებამან და უცხოთა მათ ნათესავთა აღრევამან, არამედ ვითარცა ვისმე დედასა შვილთ-მოყუარესა წარჰპარა ვინმე შვილი საყუარელი და მრავალისამცა ჟამისა აუწყა ყოფად მისი შორსა ქუეყანასა, და სიყუარულისა მისგან აღიდრის და განმარტნის ვითარცა ორბმან ფრთენი თვისნი, და ბრალეებით რბინ და ეძიებნ და ჰკითხავნ ყოველთა მოგზაურთა გზასა მის ქალაქისასა, სადა-იგი უწყებულ არნ [7v]ყოფად შვილისა თვისისად, ეგრწთვე წმიდად ესე და ნეტარი დედაკაცი იკითხვიდა ქალაქსა ამას ჩუენსა და ეძიებდა ვსნასა სულთა ჩუენთასა.

ვითარ-იგი განიშორა ერთი ესე ქუეყანად, სამეუფოდ ჩრდილო[დ]სად, მცხეთისად, მეფეთა საჯდომელი, მოვიდა დედაკაცი ესე და არწმუნა ყოველთა აღსაარებად მამად, ძმ და სული წმიდად, ნათლისღებად, და სიკუდილი ქრისტესი და აღდგომად და შემდგომად სიკუდილისა უკუდავებად და ცხორებად და მეორედ მოსღვად ძისა ღმრთისად ქუეყანად, მართალთა ცხორებად, და ცოდვილთა შურისგებად, რამეთუ მისი არს სუფევად უკუნითი უკუნისამდე და მერმცა. [8r]

თავი [ბ:]

და იყო, მათვე ჟამთა შინა მირიან მეფისათა, რაჟამს მოინათლა დედუფალი ესე *სუჯი* და მის თანა მთავარნი მრავალნი ჳელსა შინა *ნინოდსსა* ბოდს შინა, აღიდრა შურითა საღმრთოდთა და სურვილითა წმიდისა სიონისა კათოლიკე ეკლესიისადთა, რომელ-იგი წმიდისა *ნინოდს* მიერ მოენიჭა სოფელსა ცნობად ნათელი ჰეშმარიტი, *სუჯი იგი დედუფალი* წარმოემართა ხილვად და თაყუანისცემად წმიდისა სიონისა და მახარებელისა *ნინოდსა*. და სღვასა მას მისსა შინა იტყოდა მოწლედ: „ვითარ მამათა ჩუენთად ვერ გულისგმა-ყო გზად

ესე ჭეშმარიტებისად, რომელი-იგი გუთხრიან ვაჭართა ჰრომთა [8v]და ბერძენთა, ვითარმედ ჩუენნი მეფენი ესრე მეფობენ და ესრტთ არიან ეკლესიანი, ჯუარსა თაყუანის-სცემენ, და მე მარადის შევისუარებოდე ცრემლითა ცხელითა, ვითარცა სისხლითა. ხოლო აწ თუალითა ჩემითა ვიხილე ნათელი გამობრწყინებად წარმართთა ზედა. აწ რადმე შევწირო შენდა, სიონ წმიდაო, გარნა თუ ესე – პირველად შევწირო შენდა თავი ჩემი შვილებითურთ და ნათესავით და სარულუნებელით ჩუენით, და მეორედ – ქალაქ კინინი შართიანი და დაბად დიდი ბოდისი შენდა შევწირნე“.

და არღარა აღჴდა ეტლთა მისთა ზედა, არამედ ტერფნი მისნი მიწასა ზედა და ქვათა ზედა მოვიდოდა. და მოძწია ზედა მდინარესა არაგუსა და დიდროდა [9r]მდინარჴ იგი ფრიად. და უკუიქცეოდეს მსახურნი იგი მისნი ყოველნი მართლ-უკუნ. ხოლო იგი დედუფალი ტირილით იარებოდა კიდესა მდინარისასა, ვითარცა ყრმა ძუძუესათუს დედისა სუროდა და დარჩა დედუფალი მარტო ზედა მდინარესა. და ხედვიდა იოვანე მთავარებისკოპოზი და ყოველი ერი, ვითარმედ ერთთა დიდითა მოვიდოდა ვინმე წყალსა ძმიერ და აყენებდეს, რადთა დაადრონ გამოსულად. ხოლო ამან, სარწმუნო-მან დედუფალმან, ილოცა ღმრთისა მიმართ და აჴდა ერთსა საჴედარსა და შევიდა წყალსა, და განუდგა მდინარჴ იგი, ვითარცა ტბად მდგომელი ადგილოან, და განვიდა უვნებელად. და მიეგებოდეს მას ერნი ეკლესიისანი და მეფენიცა და სალომე უჴარმელი დედუფალი, მანდავე იყო. [9v]და ყოველნი მიეგებოდეს მას. და შემოვიდა იგი მტირალი, ვითარცა აქუს ჩუეულებად მორწმუნეთა. და ოდეს შემოვიდოდა ეკლესიად, აღდგა მთავარებისკოპოზი ერთურთ და მეფჴ პალატისა კაცებითურთ და შევიდეს ეკლესიად. და ყვეს ლიტანიად და ლოცვად, ვიდრემდის ყოველი ქალაქი ძწოდა და ეკლესიად მიდსწრაფდა, რამეთუ პერუჴავრი დედუფალი, ქართლისა ერისთვისა დედად, იყო არქისი. და იყო ზარი დიდი მას დღესა შინა. და მოდეს ჯუარი და ლოცვად წმიდისა მამისა მთავარებისკოპოზისაგან იოვანესგან. და ჰხედვიდა საკრველებათა მათ და უთხრობდეს სასწაულთა მათ, საშინელთა ხილვათა. და ზარ-განჴდილ იქმნა დედუ[10r]ფალი იგი.

მაშინ მოდლო წიგნი წმიდისა ნი[6]ოფისი წმიდისა მიმართ მთავრისა, იოვანე ებისკოპოზისა მიმართ და მეფისა დაბით ბოდისით, რამეთუ მიწვეულ იყო მუნ და იყო სნეულ სიცხისა და ხურვებისაგან, რომელიცა ექმნა მას საღმობა სასიკუ-

დინე. და წერილ იყო ესრე: „მეფესა მირიანს, მორწმუნესა ქრისტესსა და თანაშეერთებულსა წმიდათა მეფეთასა, სარწმუნოებასა წმიდისა სამებისასა, აღსაარებასა ქრისტესს, ძისა ღმრთისასა, და თაყუანისცემასა ჯუარისა მისისასა; მოგებადღენ შენ ზეცით გარდამო, ვითარცა ცუარი გარდამომავალი, სიმრავლმ წყალობისად გარემო ბანაკსა და შინაგან პალატსა, ყოველსა ერსა თქუენსა, იყავნ სიქადულ ჯუარი ქრისტესი და სულ პირისა ქრისტე უფალი, ამენ.

[10v] „აჰა ესერა, მე მოვლე სანახები ქართლისად, ზოგადი ადგილი მათა და ბართად, და ავასრულე სახარებად ჩემი და ვპოვე შეწქეპნად უფლისამიერი, და შეაწყნარეს ყოველთა ქადაგებად ჩემი და მისცნეს კერპნი მათნი ცეცხლსა დასაწუველად, და მოქცეს ცთომათა მათთაგან, და მიდღეს ნათელი და თაყუანის-სცემენ წმიდასა ჯუარსა, და ჯუარცუმულსა შეუდგან ყოველნი, რომელნი შეუდგან, რომლისათვის შენდა ჯერ არს სიხარული, მეფეო, და დიდებისა მიღებად ყოველთა შემოქმედისა ღმრთისა, რამეთუ დღეთა შენთა მოჰხედნა ღმერთმან ქუეყანისა ნაპრაღსა ერთსა ჩრდილოდსასა, რომლისა მთანი დაეფარნეს ნისლსა ცოდვისასა და ველნი არმულსა ცთომისასა, და იყო დღმ დაძმ და ნათელი – ბნელ. და სუფევდა მას [11r] შინა სოფლისმპყრობელი იგი მთავარი, რომელი ქროდა ჰაერისა სულითა და შთააბნევდა ყოველთა სულთა კაცთასა ჯოჯოხეთა, რომელი განაოტა უფალმან სულითა პირისა მისისადთა ქუეყანით და სირცხულეული მიდვლტის ჩრდილოდთ მათა და ადგილთა ბნელისათა საცთურითურთ მისით. ხოლო შენ ზედა გამობრწყინდა ნათელი სამხრისად და მზმ სიმართლისად, ქრისტე ღმერთი დიდებითურთ მისით, რომლისა ახალი გემოდ გიხილავს, რამეთუ ტკბილ არს უფალი, და ნათლისღებითა ქრისტე შეგიმოსიეს და ფრთეთა მისთა საგრიღსა განისუენებ.

„ხოლო მე ესერა, მოვიწიე ქუეყანასა კხუეთისასა, დაბასა ბოდისს. და კსენებულმცა არს დედუფალი ეგე სუჯი, რამეთუ აღიძრა ეგე შურითა საღმრთოდთა [11v] დაღეწად კერპთა და მოქცევად ერისა მათისა საერისთვოდსად, და წარავლინა მსწრაფლ სივნიეთა ძმისა და ასუღისა და გუასპურაგნად ასტირონისა, და მოიყვანნა. და ყოველთა ნათელ-იდეს აქა, ბოდს შინა, და იცნეს ღმერთი და ძალი მისი; გულისტმა-ყვეს, რამეთუ იგი თავადი არს შემოქმედი ყოვლისა დაბადებულისად, და ჰმადლობენ მამასა და ძესა და წმიდასა სულსა, და სწყალობენ პირველ მამათა მათ, ცთომათა შინა წარსრულ-

თა, და ესე ყოველნი მოხწრაფიან მანდ, მოკსენებულსა მას ქალაქსა და შეწყალებულსა მეფესა და დიდებითა სახესსა მას ტაძარსა ღმრთისასა, რომელ შენ აღუშწნე ღმერთსა სახლად საუკუნოდ ქუეყანასა ზედა, სადიდებელად სახელისა მისისა და ხილვად [12r]სუეტსა მას წმიდასა, რომელი მკლავმან ღმრთისამან აღიღო და ცით ჩამო თუთ დაამყარა ხარი[ს] ხსა ზედა, და თაყუანისცემად ჯუარსა მას წმიდასა, რომელი აღემართა ზედა ბორცუსა, მყარსა მას კლდესა შეურყეველსა, და მაყუალთაცა მათთვის, რომელნი იხილნეს თუალთა თქუენთა მას შინა. და მიუძღვნ^ნ ღმერთი ამათ აქათ მანდა.

„ხოლო ოდეს მოვლენ, დიდებოდ და პატივი თქუენისა მეფობისაებრ წინა-აჩუენეთ და კუალსა მიაღვინეთ, ყოველნი სასწაულნი უთხრენით, ყოველნი საკურველნი საქმენი და კურნებანი უჩუენენით, რადთა უწყოდინ ძალი ძისა ღმრთისად და შეწყვენად მისი მორწმუნეთათვს, და მოაშ[უ]რვეთ ჩემდა წმიდად იგი მამათმთავარი და კეთილი მწყემსი სამწყსოთა [12v]სუელიერთად, რადთა წარმოგზავნოს და მომცეს საგზალი სულისა ჩემისად, რამეთუ მოვიდა და მოღწია ჟამი დღისა დაღვენისად და მზისა ჩემისა და<ა>გსებისად, რამეთუ არა თუ დღეს და მზეს შედცვალებიან წესთა მათთა, არამედ მე დღესა დაულამდები და იგი ჰვიან უკუნისამდე, მე მზესა ავევსები და იგი არს უკუნისამდე, არამედ ყოველსა ზედა <ზედა> დიდებულ და კურთხეულ სახელი წმიდისა სამებისად“.

და იყო, ვითარ მიღწივნეს ყოველნი იგი მთავარნი მშობრობელნი ერთთა მრავლითა მცხეთად, ქალაქად დიდად და დიდებულად ადგილად წმიდად სიონდ, სახლად ღმრთისა, და იხილნეს საკურველებანი და სასწაულნი და კურნებანი მრავალნი, რამეთუ მრავალნი ბრმანი ყოფილიყუნეს და ყუნეს მხედველ, [13r]და სენთაგან თითო სახეთა კსნილნი, განკურნებულნი დგეს და აღიდებდეს ღმერთსა. მეფეს და ცოლი მისი და ყოველი ქართლი მუნ იყო და იქმნებოდეს გრგვინანი ქალაქსა შინა ქებისა და მადლობისანი ღმრთისა მიმართ, და მდინარენი ცრემლთანი სდიოდეს ყოველსა კაცსა. მაშინ შეძრწუნდეს უცხონი იგი მთავარნი და ყოვლადვე ზეცად ვერ იკადრებდეს ახილვად, არამედ ცრემლით ლოცვასა და ვედრებასა ღმრთისა, ვითარცა ძღუენსა, შესწირვიდეს. და რომელნი სნეულნი იყუნეს მათ თანა, მყის იქმნეს ცოცხალ და უვნებელ და აღიდებდეს მამასა და ძესა და წმიდასა სულსა, და წარისწრაფდეს ნინოეს თანა ნათლის-დედისა და

* მიუძღვნ.

ნათლისა მომცემელისა, სულიერად დედისა მათისა, რამეთუ იყო იგი ნეტარი მიძიმე საღმობათაგან მისთა.

მაშინ მოუწოდა აბიათარს ასტირონ მთავარმან გუას[13v] ფურაგნელმან ფარულად და ჰრქუა: „მაუწყე, საყუარელო, შენ არა ჰპურიათა მდღელ იყავა, წილით ხუედრებული მკუდრი, მამანი შენნი აქა მოწვენითგან, რამეთუ არიან წელნი, ვინაფთგან მამანი თქუენნი აქა, მცხეთად მოვიდეს, ჩფგ; და ბაგინისანი იყვენით თქუენ და არასადა ვის ასმია მათგანსა თქუენგან ქებად ქრისტიანეთად? ხოლო აწ ესერა, შენ გხედავ და ასულსა შენსა, რამეთუ ყოველი დაგიტევებია და ყოველი ერი სიტყვთა შენითა განგიბნევი, და ხმ იგი შუენიერი დაგიცემია და ბაგინი დაგიმკობია, და უფროდ ყოველთასა ხარ შენ მოსწრაფე, ქრისტეს მსახურებასა ჰქადაგებ, აწვევ და ასწავებ და მინებს სმენის ძალი საქმისა შენისა“.

მიუგო აბიათარ და ჰრქუა: „მოვედ შენ და ყოველნი მთავარნი წინაშე მეფისა და წარმოვთქუა სიტყუები საქმიერებრი“. [14r]და შემოკრფეს ყოველნი პალატსა მეფისასა და იწყო სიტყუად აბიათარ:

„უწყოდე შენ, ასტირონ მთავარო, და <და> ყოველთა ქუყანისა მთავართა, რომელ მეფემან თვთ იცის, მე ნათესავი ბენიამინისი ვარ რჩულითა მოსწსმიერთა, წურთილ ფრიად წიგნთა ყოველი ჩუენი ნათესავი, და არიან წიგნნი ჰურიათანი დიდად ფრიად, და უწყინოდ შეველენ კითხვასა მათსა. მისთუს ესე მიკურდა გონებასა, თუ ყოველნი წიგნნი აყენებდეს სხუასა ღმერთსა უცხოსა მიხედვად, გარნა ღმრთისა ერთისა; და მოციქულთად მათი მიკურდა ესრე შედგომად <და> ქრისტესთუს და მისთუს სიკუდილი სტეფანეს და პავლეს პირ[ველ] დამიკურდებოდა, ვიდრემდის მოდწია სიდრმესა საქმეთა მათთასა. ესე ყოველნი [14v]წიგნნი ამისთუს წამებდეს, ვითარმედ შეცვალებად იყო რჩული და რჩულისმდებელი, და მოსლვად იყო ღმერთი ქუყანად მსგავსად კაცისა ლიტონისა ჟამთა აღსრულებად, წყალთაგან ნათლისდებად, სამარესა დადებად და აღდგომად დღესა მესამესა. ესე ჩემთავე წიგნთა მაუწყეს ჭემმარიტად და ვნახენი ებისტოლენი პავლესი, ნათესავისა ჩემისანი, გულისკმა-ვყავ სიბრძნ მისი და მოველოდე გამოცხნასა ჩემსა პირველისა მისი მოსაწყინებელისა ღმრთისა ჰურიათა რჩულისაგან, რამეთუ მოწყინებასა ჩუენსა იტყოდა ღმერთი პირითა წინაწარმეტყუელთაფთა ქრისტესამდე მოსულასა ღმრთისასა იტყოდეს ქუყანად, მუნითგან დასცხრეს და და[დ]უმნეს და რისხვასა შეყყენნეს. [15r]დღესამდე ქრისტესით-

გან არიან წეღნი :**ტლდ**: არღარა ყო ღმერთმან მოხედვაჲ ისრაჲლსა ზედა. მე ვიყავ დაკურვებულ, ხოლო არავინ იყო მოძღუარ და მსმენელ და მკითხველ ამას ქუეყანასა, ვიდრე დღესამდე, ოდეს მოხედნა ღმერთმან ქუეყანასა ქართლისასა და მოავლინა დედაკაცი ერთი უბიწო, უბრალო, ყუდრო, მოშიშებითა ღმრთისაითა შემოსილი *ნინო*, დედაჲ ჩუენი. მისგან ვიხილენ საკურველებანი კურნებათანი და ნიშანნი საზარელნი, და სასწაულნი საშინელნი ამის სუეტისა აღმართებასა და ეკლესიისა აღშენებასა, და ჯუარისა აღდგმასა მაყუალთა მათ შინა მისთა საუცხოვეთა, ვიდრემდის შევძრწი [15v] და ვიქმენ მე მოწაფე მოწაფისა მისისა, ასულისა ჩემისა და ნათელ-ვიდე მე და ნათესავმან ჩემმან მრავალმან. და ვადიდებდ მამასა და ძესა და წმიდასა სულსა აწ და მარადის და უკუნიით უკუნისამდე, ამენ!”

და დაუკურდა ფრიად მთავარსა *ასტირონს* სიტყუად იგი *აბიათარ* მღდელისაჲ და ადიდებდა ღმერთსა, ყოველთა საკურველებათა მისთა.

და ვითარ მოვლო წმიდამან და სანატრელმან *ნინო* სანახები ესე ქართლისაჲ და მოღწია ქუეყანასა *კხოეთისასა*, დაბასა, რომელსა ჰრქვან *ბოდისი*, დასნეულდა სნეულებითა დიდითა, რომლითაცა მოკუდა. მაშინ შეკრფეს მეფენი [16r] ქუეყანისანი დედებითურთ მათით და ყრმებით და სიმრავლჳ ერთა ძლიერთაჲ, რამეთუ ჰხედვიდა ყოველი კაცი პირსა *ნინოდსსა*, ვითარცა ზეცისა ანგელოზისასა, დასცუეთედ მცირესა მას ძუელსა სამოსელსა მისისასა სამთხუეველად სარწმუნოებით და იძულებით.

ვევდრებოდეს ყოველნი იგი დედუფალნი, გარემოდს მისსა მსხდომარენი, რომელთა გარდამოსდიოდეს ცრემლნი მწარენი თუალთაგან მათთა განშორებისათჳს მოძღურისა მათისა და მოღუაწისა მის და სნეულთა უსასყიდლოდ მკურნალისა ჳელოვნისა. და ეტყოდა დედუფალი *სალომე უჟარმელი* და *პერუჟავრი სივნიელი* [16v] და მათ თანა ყოველნი მთავარნი, და ჰკითხვიდეს: „ვითარ, ანუ ვინაჲ მოჰშუერ შენ ქუეყანასა ჩუენსა განმათავისუფლებელად სულთა ჩუენთათჳს და გუგსენ ჩუენ კერპთა მსახურებისაგან და გუჩუენე ჩუენ ღმერთი, რომელმან დაგუბადნა, ა[ნ]უ სადაი-მე იყო აღძრვაჲ შენი, დედუფალო, მაუწყე ჩუენ შენი საქმეჲ, ვითარ იტყჳ ტყუეობასა, ტყუეთა მჳსნელო, სანატრელო, რამეთუ აჰა ესერა გუსწავიეს ჩუენ შენ მიერ, ვითარმედ ყოფილ არიან წინაწარმეტყუელნი პირველ ქრისტჳს ძისა ღმრთისა და მერმე მოციქულნი

ათორმეტნი და სამეოცდაათორმეტნი, ჩუენდა არაფინ მოავ-
ლინნა ღმერთმან, გარნა შენ?“.

მაშინ იწყო სიტყუად *ნინო* და თქუა: [17r], „ასულნო სარ-
წმუნოებისანო, მახარებელნო ღმრთისანო, გხედავ თქუენ, ვი-
თარცა პირველთა დედათა ყოველსა ზედა სარწმუნოებასა და
სიყუარულსა ქრისტესსა, და გნებავს გზათა ჩემთა ცნობად
გლახაკისა მკველისა თქუენისად და გაუწყო თქუენ: აჰა ეს-
ერა, მოსრულა სული ჩემი ჳორჳად ჩემდა და დამეძინებიან
ძილთა მით დედისა ჩემისადთა საუკუნოდ. არამედ მოფხუენ-
ით აღსაწერელნი წიგნისანი, დაწერენით სიგლახაკე ჩემი და
უდები ცხორებად ჩემი, რადთა უწყოდიან შვილთაცა თქუენტა
სარწმუნოებად თქუენი და შეწყნარებად ჩემი და სასწაულნი
ესე ღმრთისა ჩუენისანი, რომელნი გიხილვან მცირედნი მათა
ზედა მათ შინა სუეტისა აღმართებასა და მიერ [17v] წყაროსა
მას ზედა და ვიდრე აქა მოსლვადმდე ჩემდა თუთ უფალმან
იცის და სულმან ჩემმან, რომელი უხილავს თუალსა ჩემსა
[18r] <ჩემსა> ზეცით გარდამო ქუეყანასა ზედა“.

მაშინ მსწრაფლ მო-ხოლო-ისუნეს საწერელნი და იწყო
სიტყუად, და იგინი წერდეს. წინა შობისა მისისა მშობელთა
მისთა საქმეთა მის თანა მოაჯსენნა და თქუა:

[თავი :გ:]

იყო, მათ ჟამთა, ოდეს-იგი გიორგი, აღსაარებითა კაბადუკ-
იელი, იწამა ქრისტესსოუსა აღსაარებითა. მათ დღეთავე შინა
კაცი ვინმე კაბადუკიადთ, მთავართა შესაბამი, მონად ღმრთი-
სად, წარვიდა ჳრომდ მეფისა წინაშე მსახურებად და ნიჭისა
მოღებად.

და მათვე დღეთა შინა კაცი ვინმე იყო კუალასტას შინა
და ესხნეს შვილ ორ: ძე და ასულ, სახელი ძისა მისისად *იობე-
ნალი* და ასულისა მისისად [18v] *სუსანა*. და აღესრულა კაცი
იგი და ცოლი მისი, და დარჩეს დაძმანი ესე ობოლნი. აღდგეს
და წარვიდეს *იერუსალჳმდ* და იმედ-ყვეს იმედი იგი ყოველთა
ქრისტეანეთად – წმიდად აღდგომად, და მიევედრნეს ესენი მუნ.
და ძმად იგი მიემთხუა დევტალარობასა, ხოლო *სუსანა* ჳმსახ-
ურებდა *მინაფორსა* სარა ბეთლემელსა.

ხოლო ესე ჳაბუკი კაბადუკიელი მიეწია ჳრომდ წინაშე მე-
ფისა. და ეწყენეს ბრანჯნი ჳრომთა მეფესა ბრძოლად ველსა
ზედა *პოლოტიანისასა*, და მოსცა ღმერთმან ძალი უძლეველი
ჳაბუკსა მას კაბადუკიელსა და ქმნა წინააღდგომად უზომოდ

მტერთად, ვიდრემდის მიაქცივნა სილ[ვ]ტოლად. და შედგურა მეფე ბრანჯუთად [19r]და მის თანა ერისთავნი და მთავარნი მრავალნი, და მიდევანნა წინაშე მეფისა მეფე იგი ბრანჯუნთად და მის თანა მთავარნი მრავალნი. ხოლო მეფემან განაწესა სიკუდილი მათი.

მაშინ იწყეს ტირილად ბრანჯუთა მათ და ევედრებოდეს ზაბილონს: „მოგუეც ჩუენ პირველად რჩული თქუენი და შეგუყვანენით ტაძარსა ღმრთისა თქუენისასა და მაშინ იყავნ სიკუდილი ჩუენი, რამეთუ შენცავე შეგუპყრენ და შენვე ყავ ესე ჩუენ ზედა, და უბრალო იყო სისხლისაგან ჩუენისა“.

ხოლო ზაბილონს-და ესმა ესე, აუწყა მეფესა სიტყუად მათი და პატრიაქსა, და მისცა ნათელი ჰელსა ქუეშე ზაბილონისსა* და შეიყვანნეს ტაძარსა ღმრთისასა და [19v]აზიარა სადღუძლოთა ქრისტესთა. და უჩუენნეს დიდებაჲ წმიდათა მოციქულთად. და დიდუელ აღდგეს ბრანჯნი იგი და სამოსელი სამკ[უ]დროჲ შეემოსეს და განვიდეს ადგილსა მას კაცთა საკლავსა, სასისხლესა და ილოცვიდეს და ჰმადლობდეს ღმერთსა ნათლისღებასა და ზიარებასა ზედა, და იტყოდეს: „ჩუენ სიკუდილსა შინა უკუდავ ვართ, რამეთუ ღირს მყვნა ჩუენ ღმერთმან ესევითარსა დიდებასა ხილვად და მოღებად საგზაღსა მას დაუღ[ე]ვენელსა, ჳორცსა და სისხლსა ქრისტეს, ძისა ღმრთისა უკუდავისასა, რომელ არს უმაღლეს უფროდს ყოველთა მადალთა და უქუესკნელს ყოველთა სიღრმეთა, რამეთუ იგი არს კურთხეულ უკუნისამდე. ხოლო ვად ნათესავთა ჩუენთა, ნაყოფთა [20r]სიმწარისათა, მკუდრთა ბნელისათა“. და ჳმობდეს ძლიერად და წადიერად: „მოვიდენ მეჭრმლს ეგე და აღიხუენ თავნი ჩუენნი ჩუენგან და მსწრაფლ მოვიდეთ წინაშე ქრისტესა“.

ამას რად ჰხედვიდა ზაბილონ, აღიძრა გონებითა და ტიროდა, რამეთუ ვითარცა ცხოვართა თავნი მათნი კლვად წარიპყრნეს, და ვითარცა კრავთა შვილთა მათთა სწყალობდეს. გამოდთხოვნნეს მეფისაგან და შეკაზმულნი განუტყვენეს. ხოლო იგინი ევედრებოდეს ზაბილონს, რათა წარჰყვეს ქუეყანასა მათსა და მისცეს რჩული ქრისტეანობისად და ნათლის-ღებაჲ წყლითა ყოველსა ერსა მათსა. ხოლო მან ისმინა სიტყუსა მათისად [20v]და მოითხოვა მღდელი პატრიაქისაგან და ბრძანებაჲ მოდლო მეფისაგან, და წარვიდეს.

და ვითარცა მიდწივნეს დღისა ერთისა სავალსა, მიკდა ამბავი, ვითარმედ მეფე მოვალს ცოცხალი და ყოველნი მთა-

* ზაბილონისსა, თუმცა ბოლოდან მეორე ა გადახაზული ჩანს.

ვარნი მის თანა. შედძრნეს ათნი საერისთვონი: ხოლამად, ხოზაგად, ხლაჯად, ხენეშავი, ხიმგარავი, ზაქად, გაზად, ზარდად, ზამრად, თმონიგონი სამეფოდ და ყოველი მოეგებვოდა მდინარესა ზედა დიდსა ღდამრასა. და განყო მეფემან ერი იგი წყალსა მას იმიერ და ამიერ. და აკურთხეს მდინარე იგი და შთაჰკდა ყოველი ერი იგი მდინარესა მას, განიბანებოდეს და აღმოვიდოდეს აღმოსა[21r]ვალსა ერთსა და დასდებდა ზაბილონ კელსა ყოველსა ერსა ათ დღე. და აღმართნა კარავნი და შეწირეს ჟამი, და აზიარნეს სადღუმლოთა ქრისტესთა.

და დაუტევნა მღდელნი და განჰკარგა ყოველი წესი, და მისცა ამენი და წარმოვიდა ნიჭითა დიდითა ჰრომედვე. და განიძრახა გულსა თვისსა და თქუა: „წარვიდე იერუსალმდ და ვამსახურო ნიჭი ესე ჩემი წმიდათა მათ გლახაკთა იერუსალმისათა“. და წარვიდა იერუსალმდ და მისცა ყოველი მონაგები მისი გლახაკთა.

და დევტელარი* იგი პატრიაქ ქმნულ იყო და ფრიად დაიმეგობრნეს ურთიერთარს პატრიაქი და ზაბილონ. დღესა შინა ერთსა [21v]ჰრქუა სარა ნიაფორმან პატრიაქსა: „ესე ზაბილონ, მამად და ემბაზი ბრანჯეთისად და კაცი სრული სიბრძნითა და ღმრთის მეცნიერებითა, მიეცა და[დ] ესე შენი სუსანა ცოლად მისა“.

და წარმოვიდეს თუსა ქალაქად კოლასტედ და მე ოდენ ვიშვე მათგან. და ივინი არიან მშობელნი ჩემნი ოდენ. და აღმზარდა დედამან ჩემმან წიაღთა შინა მისთა მსახურებასა შინა გლახაკთასა. და ვითარცა ვიქმენ მე ათორმეტის წლის, მშობელთა ჩემთა განყიდეს ყოველივე, რადცა აქუნდა, და წარვიდეს იერუსალმდ და მუნ განუყვეს გლახაკთა.

მაშინ მამამან ჩემმან დაიწერა [22r]ჯუარი პატრიაქისაგან და განიჯმნა დედისაგან ჩემისა, შემიტებო მე მკერდსა მისსა და დამადუარნა, ვითარცა წყარონი, ცრემლნი მისნი ზედა პირსა ჩემსა და მრქუა მე: „შენ ხარ, შეილო ჩემო, რომელი ნებითა ღმრთისათა ვიქმენ შენდა ოდენ მამა. ესერა დაგიტევებ შენ ობლად ჩემგან და მიგიუთალავ შენ მამასა ცათასა და ყოველთა მზრდელსა ღმერთსა, რამეთუ იგი არს მამად ობოლთად** და მსაჯული ქურივთად; ნუ გეშინინ, შეილო ჩემო, ხოლო შენ მარიამ მაგდანელისა შური ადღე ქრისტეს სიყუარულისათვის და დათად მათ ღაზარცსთად, და თუ შენ ეგრვთ გეშინოდის მისგან, ვითარცა მათ, [22v]მან ეგრვთ მოგცეს შენ

* ტევტელარი

** უბოლთად.

ყოველი, რაეცა სთხოო მას, ოდესცა გინდეს“. და მომცა ამბორებად* საუკუნოდ და წარვიდა წიად *ოორდანესა*, კაცთა მათ თანა ველურთა, რომლისა ყოფად მისი იცის მისმან უფალმან იესუ.

ხოლო დედად ჩემი მისცა პატრიაქმან მსახურად დედათა უძღურთა. და მე ვმსახურებდ *ნიაფორსა სომეხსა, დვინელსა*, ორ წელ და ვპკითხევდი ყოვლადვე ვნებათა მათ ქრისტესთა და ჯუარცუმასა და დაფლვასა, და ადგომისა ძალსა, და სამოსლისა მისთვის, რომელ ჯუარცუმასა განჰსძუარცეს ჰურიითა და წილ-იგდეს, და ჯუართასა [23r]მას, რომელსა ზედა უფალი ამადლდა, და ორნი იგი ავაზაკნი მის თანა, სადა არიან და ანუ ტილონი, რომელ გუამსა მისსა წმიდასა გარე შეპგრაგნეს *არიმათიელმან იოსებ* და სუდ[ა]რისასა, რომელ-იგი იყო თავსა მისსა, ყოველსავე მიწყებით ვპკითხევდი, რაათამცა ვცან, რამეთუ არად იყო, ვინ არს მისებრ მეცნიერებითა შჯულისა გზასა ძუელთა და ახალთა წიგნთა.

ხოლო მან იწყო ყოვლისავე უწყებად ჩემდა და მრქუა მე: „ვხედავ, შვილო ჩემო, ძალსა შენსა, ვითარცა ძალსა ძუვისა ლომისასა, რომელი იძახებნ ყოველთა ზედა ოთხფერჯხთა; გინა ვითარცა ორბი დედალი, [23v]რომელი ადვიდის სიმადლესა აერთასა უფროდს მამლისა, და ყოველი ჳმელი მას გუგასა თუალისა მისისასა, მცირისა მის მარგალიტისა სწორისასა, ყოველი ქუეყანად შემოაყენის და განიხილის და განიცადის საჭმელი მისი ცეცხლებრ, დაინახის, მიუტევნის ფრთენი მისნი შრიალებით და მიეფინის მას ზედა, ეგრეთ იყოს ცხორებად შენი“.

[თავი: დ:]

აწ ვიწყო და გითხრა თქუენ ყოველი: ოდეს-იგი იხილეს ღმერთი უკუდავი კაცთა მოკუდავთა ქუეყანასა ზედა, რომელი მოსრულ იყო განშორებად მისგან ერისა მის, რომელი გამოიყვანა ქუეყანით ეგვიპტით და მისცა მათ ქუეყანად იგი, რომელსა თუალნი მისნი ჰხედვიდეს მას, და მოწოდებად [24r]უცხოთა ნათესავთა, უცხოთა ღმერთთა მონებულთა, ვითარცა თვთ უნდა ჳსნად სოფლისად, რომელი დაჰბად[ა]. იწყო კეთილის ყოფად ჰურიითა: მკუდართა აღადგინებდა, ბრმათა თუალთა აღუხილვიდა და ყოველთა სნეულთა განჰკურნებდა. და ესე სასწაულნი რად იხილნეს ჰურიითა მათ, შედშურნეს, შედძრახნეს

* ამბაურებად.

და წარავლინნეს სტრატეიოტნი ყოველსა ქუეყანასა სწრაფით მოსლვად *იერუსალმედ* ყოველთაგან ნათესავთა, და იტყოდეს, რამეთუ აჰა ესერა, წარვწყმდებითო.

მაშინ მოღწივნეს ყოველით ქუეყანით კაცნი რიცხუნი, მეციერინი შჯულისა *მოსშსა*, რომელნი-იგი ანტრაკლად წინა აღუდგეს სულსა [24v]წმიდასა და რაჲ-იგი თვთ უნდა ქრისტესა, მათ აღასრულეს: ჯუარს-აცუეს, სამოსელი მისი წილ-ითხიეს. და ჰხუდა წილითა სამოსელი იგი ჩრდილოელთა*, მცხეთელ მოქალაქეთა. ამათ წარმოედეს და დაჰკრძალეს, და ვერ შემძლებელ არიან შეძრვად, ვიდრემდის არა თვთ უფალსა უნდეს. ხოლო გუამი იგი უფლისაჲ მათ დაჰფლეს, ვითარცა მკუდარი ლიტონი და მოწაფეთა წარპარვისათჳს ზედა სამარესა მას მისსა მცველნი დაადგინნეს. არამედ იგი აღდგა თვთ, ვითარცა არს ღმერთი ჰეშმარიტი – ვერცა ლოდისა მის დაბეჭდვამან დააყენა და არცა მცველთა მათ [25r]განკრძალულებამან. და ესე ყოველი წარმო-და-დცადა *ფილატე*. ვითარცა განთენა, მოვიდა საფლავად პილატე და ცოლი მისი და ტილონი პოვნეს. და მოდთხოვნა ცოლმან *პილატსმან* და წარვიდა სწრაფით *პონტოდ*, სახლად თჳსა, რომელი იქმნა მორწმუნენი ქრისტესა. ხოლო ტილონი იგი მივიდეს ჴელთა *ლუკა მახარებლისათა* და დასთხიენა იგინი მან სადა-იგი თვთ იცის. ხოლო სუდარი არა იპოვა, ვითარცა გუამით ქრისტეს. ვიეთმე [თქუეს] *პეტრსთჳს*, ვითარმედ ჴელ-ეწიფა ახუმადო და აქუნდეს მასო, გარნა განცხადე[25v]ბულად არა მიუთხრეს, ვითარ-ესე ჯუართადცა მათ აღგილი არაჲ-ვინ იცის, არამედ ოდესცა ენებოს უფალსა, მაშინ გამოჩნდენ.

ხოლო მე აღვდეგ და აღვიპყრენ ჴელნი ჩემნი და მივეც მადლი და კურთხევად უფალსა, ღმერთსა ჩემსა, და თაყუანისცემად დედუფალსა მას ჩემსა ამას ყოველსა ზედა თხრობასა მისსა და კუალად გჰკითხე, თუ: „სადა არს ჩრდილოდსაჲ იგი ქუეყანად, სადა სამოსელი იგი უფლისა ჩუენისაჲ არს?“ „რქჳან ჩრდილოდ ქუეყანად სომხეთისაჲ, მთეულეთი არს საწარმართოდ ქუეყანად, საჴელმწიფოდ *ბერძენთად* [26r]და *უჳიკთად*“.

მათ დღეთა შინა მოვიდა დედაკაცი ვინმე *ეფესით* ქალაქით თაყუანისცემად წმიდისა ადგომისად და ჰკითხვიდა ნიჲფორი დედაკაცსა მას, თუ: „*ელენე* დედუფალი და ძმ მისი ეგეთსავე სიბნელესა შინა არიანა და მეფობად მათი?“ ხოლო დედაკაცმან მან პრქუა: “მე ვარ მჴვევალი მათი და მახლობელი გაძრახვისა მათისაჲ; დიდი წადიერებაჲ აქუს *პრომთა*

* ჩრდილოელთა.

მათ ქრისტვს მიმართ შჯულისათუს თუ ნათლისღებისა“.

ხოლო მე ვარქუ ნიაფორსა: „წარმავლინე მე და წარვიდე წინაშე ელენესა, ნუკუჲ* მიმიახლოს სიტყვსუგებად მის წინაშე ქრისტვსთუს“. და მან აუწყა პატრიაქსა. ხოლო მე მიწოდა წმიდამან მამამან ჩემმან პატრიაქ[26v]მან, ძმამან დედისა ჩემისამან, და დამადგინა აღსავალსა საკურთხეველისასა და დამასხნა წმიდანი ჳელნი მისნი მკართა ჩემთა ზედა, და სუღთ-ითქუნა ცად მიმართ და თქუა: „უფალო, ღმერთო ჩემო, ღმერთო მამათაო და საუკუნეთაო, ჳელთა შენთა შეკჳვედრებობოლსა ამას შვილსა დისა ჩემისასა და წარვაველინებ ქად-აგებად შენისა ღმრთეებისა და რადთა ახაროს ადგომად შენი, სადაცა შენ სათნო-იყო სრბად მისი; ექმენ, ქრისტე, ამას გზა-მოგზაურ, მოძღუარ, ენა-მეცნიერ, ვითარცა-იგი წინათა მათ მოშიშთა სახელისა შენისათა“. და მიჯმნა დედისაგან ჩემისა და მომცა ჳუარი და კურთხევაჲ.

და წარვემართე დედაკაცისა მის თანა. [27r]და ოდეს მივიწიენით სახლად დედაკაცისა მის, მუნ ვპოვეთ დედაკაცი ვინმე, მეფეთა ევადაგი, სახელით რიფსიმე, რომელი იერუსალჳმით ნათლისღებასა, ქრისტვსა აღსარებისათუს ჰსუროდა. მაშინ მიმცა მე ჳელთა მისთა დედაკაცმან მან და მივეც მას ნათელი ჳელითა მღდელისადთა ჳელსა ქუეშე ჩემსა და ორმოცდაათსა სუღსა მის თანა სახლისა მისისადთა, და წარვედით სახლად მისა და ვიყვენით ორ წელ.

მაშინ მოჰხედნა უფალმან საბერძნეთსა და ჰრწმენა მეფესა კოსტანტინეს და ქრისტვს ადარა მან და დედაკაცმან მისმან და ელენე დედუფალმან და ყოველმან პალატ-ბანაკმან მათმან დასაბამითგან წელთა ხუთ ათას რვაას [27v]ორმოც და ერთსა, ქრისტვს ამადლებითგან სამას და თერთმეტსა, და წარემართა ყოველი საბერძნეთი ქრისტეანობასა. მეშუდესა წელსა კრებაჲ იყო ნიკეას და მერვესა წელსა იყო სივლტოლად ჩუენი საბერძნეთით.

რიფსიმე დედუფალი და გადანე დედა-მძუძუ და ორმოცდაათი სული წარმოვემართენით თთუესა პირველსა თხუთმეტსა და გამოვედით არეთა სომხეთისათა, სამოთხესა მას თრდატ მეფისასა. იგინი მოდკლნეს მუნ თთუესა მასვე, ოცდაათსა, დღესა პარასკევსა. ხოლო მე დავრჩი ეკალთა შინა ვარდისათა, რამეთუ ვარდი და ნუში ყუაოდა მათ ჟამთა. ოდეს[28r]-იგი აღმოჰკდებოდეს სუღნი წმიდათა მათ, ვიხილე ცით სამოსლის მსგავსად ჩამომავალი დეაკონი ოღართა ნათლისადთა.

* ნუკუჲ.

და ჰელთა მისთა აქუნდა სასაკუმეველს, რომლისაგან გამო-
 დიოდა კუამლი სურნელებისად, რომელი დაჰფარვიდა ცათა
 და მის თანა სიმრაველს ერთა ცისათაჲ. და შეფერთეს წმი-
 დანი იგი სულნი მათ წმიდათა მოყუარეთა ჩემთანი. ხოლო მე
 ვიხილე რაჲ მათი იგი მისლვად წინაშე უფლისა და დარჩომად
 ჩემი ჭირთა შინა და ძწროებათა მრავალსახეთა, ვლად-დ-ვყავ:
 „უფალო, უფალო, რად დამიტევებ მე შორის ასპიტთა და ძქედ-
 ნეთა?“. ჴმად მესმა მუნით, რომელი [28v]მეტყოდა მე: „ესრწო
 იყოს წარყვანებაჲ შენი, ოდეს ეგე ეკალი, რომელ შენსა გა-
 რემო არს, ყოველივე იქმნეს ვარდის ფურცელ, სურნელ შენ
 მიერ. ხოლო შენ აღდეგ და ვიდოდე აღმოსავალით, „სადა-
 იგი არს სამკალი ფრიად და მუშაკი არაა“. და წარმოვედ
 და მოვედ ულოპრეთა და დავიზამთრე ჭირთა შინა დიდთა.
 და თთუესა მეოთხესა წარმოვემართე მათთა ზედა ჯაგახეთი-
 სათა, რადთა ვცნა, თუ სადადთ არს მცხეთად, და მივემთხვე
 მათთა ზედა ტბასა დიდსა გარდამდინარესა, რომელსა ერქუა
 ფანანერაჲ, დავდეგ მუნ ორ დღე. ვითხოვე საზრდელი მეთევ-
 ზურთაგან და განვძლიერდი ძალითა მით საზრდელისადათა
 და [29r]ძადლი მივეც ღმერთსა. და მწყემსნი ძეუნეს მასვე
 ადგილსა და ჴუმიდვიდეს ჴუმინვასა ღამისასა სამწყსოთა
 შინა მათთა. და ჴხადოდეს ღმერთთა მათთა არმაზსა და
 ზადენს და უთქუმიდეს შესაწირავსა, ოდეს მოვიდოდეთო. და
 დილად ადრე აღვედეგ და ვჴკითხე ერთისა მათგანისა, თუ:
 „სადადთ სოფლით ხართ თქუენ?“ და მითხრა: „ზოგნი დაბით
 ელირბნით და ზოგნი საფურცლით და ზოგნი ქინჯარელნი
 და რაბატელნი დიდისა ქალაქისა მცხეთისანი, სადა ღმერ-
 თნი ღმერთობენ და მეფენი მეფობენ“. და მივჴხედენ მათთა
 ჩრდილოდათა, რამეთუ დღეთა ზაფხულისათა საესენი ჩნდეს
 ჰაერითა სასტიკითა [29v]და თოვლითა. და შევეძწუნდი მე
 ფრიად და ვთქუ: „უფალო, უფალო, მიმიღე სული ჩემი ჩემგან“. და
 მოვიღე ლოდი ერთი და დავდეგ იგი სასთუნლად ჩემდა
 გარდასადინელსა მის ტბისასა და დავიძინე. და მოვიდა ჩუენ-
 ებით კაცი ერთი, ჰასაკითა ზომი, თმითა ნახევართმოსან და
 მომცა წიგნი დაბეჭდული და მრქუა მე: „სწრაფით მიართუ
 ესე მცხეთად მეფესა წარმართთასა“. და მე ვიწყე ტირილით
 ვედრებად მისა და ვარქუ: „უფალო, დედაკაცი ვარ უცხო და
 უმეცარი, ვითარ მივიღე მე, არცა ენად ვიცი, რად ვთქუა უცხო-
 თა ნათესავთა თანა?“ მაშინ განჴსნა წიგნი იგი და მომცა
 მე [30r]კითხვად. დაწერილი იყო ჰრომაელებრ, დაბეჭდულ იყო

* მათე 2. 37; ლუკა 10. 2.

იესუსი.

დაწერილ იყუნეს ათნი სიტყუანი, ვითარცა-იგი ფიცართა ქვისათა პირველ:

ა. „სადა იქადაგოს სახარებად ესე, მუნცა ეთქუმოდის დედაკაცი ესე“.

ბ. „არცა მამაკაცებად და არცა დედაკაცებად, არამედ თქუენ ყოველნი ერთ ხართ“*.

გ. „წარვედით და მოემ[ო]წაფენით ყოველნი წა[რ]მართნი და ნათელ-სცემდით სახელითა მამისა, ძისა და სულისა წმიდისადათა“**.

დ. „ნათელი გამობრწყინებად წარმართთა ზედა და დიდებად ერისა შენისა ისრაჴლისადა“***.

ე. „სადაცა იქადაგოს სახარებად ესე [30v]სასუფეველისად, მუნცა ეთქუმოდის ყოველსა სოფელსა“****.

ვ. „რომელმან თქუენ შეგიწყნარნეს, მე შემიწყნაროს, და რომელმან მე შემიწყნაროს, შემიწყნაროს მომავლინებელი ჩემი“*****.

ზ. ფრიად უყუარდა მარიამი უფალსა, რამეთუ მარადის ისმენენ მისსა სიბრძნესა ჭეშმარიტსა.

წ. „ნუ გეშინინ მაგათგან, რომელთა მოსწყუდნენ ჳორცნი თქუენნი, ხოლო სულთა თქუენთა ვერ შემძლებელ არიან მოწყუედად“*****.

თ. ჳრქუა მარიამს მაგდანელსა იესუ: „წარვედ, დედაკაცი, ახარე ძმათა ჩემთა“*****.

ი. სადაცა ჳქადაგებდეთ სახელითა მამისადათა და ძისადათა და სულისა წმიდისადათა.

[31r]და ვითარცა ესე წარვიკითხე, ვიწყე ვედრებად ღმრთისა მიმართ და გულისჳმა-ვყავ, ვითარმედ ზეცით იყო ჩუენებად ესე. და აღვიხილენ თუალნი ჩემნი ზეცად და მაღალი იგი ვაკურთხე და მისგან ვითხოვე შეწევნა ჩემდა გზასა ჩემსა. და გარდამოსადინელსა მის ტბისასა მოვჳყევი და წარმოვემართე.

და იყო დინებად მისი დასავალით კერძო. და მიუდგე წყალსა მას და მივემთხვე გზათა ძნელთა და ფიცხელთა. და ვიხილენ დიდნი ჳირნი გზათა მათგან და შიშნი მჳკეცთაგან,

* გალატ. 3. 28.

** მათე 28. 19.

*** ლუკა 2. 32.

**** 9. მათე 26. 13; მარკოზ 14. 9.

***** მათე 10. 40.

***** მათე 10. 28.

***** იოანე 20. 17.

ვიდრე არა მოვიწიე სადა-იგი იწყო წყალმან მან დინებად აღმოსავალით. მაშინდლი[თ]გან იყო მო[31v]ლხინებად ჩემი. და ვპოვენ მოგზაურნი და შევეყავ მათ და მოვიწიე სანახებსა ქართლისასა – ურბნისს. და ვიხილე ერი უცხოე, უცხოთა ღმერთთა მსახური, ცეცხლთა და ქვათა და ძელთა ღმრთად თაყუანის-სცემდეს. მაშინ შეეურვა სულსა ჩემსა და მივედ ბაგინსა ჰურიათასა ენისათუს ებრაელებისა და ვიყავ მუნ ერთ თთუე და განვიცდიდ ძალსა ამის ქუეყანისასა.

და იყო, დღესა ერთსა აღიდრნეს ერნი ძლიერნი და ურიცხუნი, მით ქალაქით წარმავალნი დიდად და სამეუფოდ ქალაქად მცხეთად, ვაჭრობად და ლოცვად წინაშე არმაზ ღმრთისა [32r] მათისა და წარმოვჰყევ მეცა მათ თანა. და მოვიწიენით მცხეთად ქალაქად, წიად-კერძო მოგუთას კიდსა ზედა და დავდეგით მუნ. და ვხედვედ ცე[ც]ხლისა მსახურსა მას ერსა მოგუებასა და ცთომასა მას შინა, და ვტიროდე ცთომისა მისთუს და წარწყმედისა მათისა და უცხოებისა და სივლახაკისა ჩემისათუს.

ხოლო ხვალის დღე იყო ოხრად საშინელი და შესადრწუნებელი ერთა ურიცხუთად და ჳმად საყვრთად ფრიადთად. და გამოვიდოდა ერი ურიცხუი, ვითარცა ყუავილოსანნი, ზარად და საშინელად გამოვიდოდეს. და მეფჳ არღასადა შეძრულ იყო. და ვითარცა ჟამ-სცა ჟამმან, იწყეს [32v]სივლტოლად და მიმორიდებად გზისაგან. და შე-გამო-ვიდა ნანა დედუფალი; მაშინ ნელად-ლა გამოვიდა ყოველი ერი და შეამკვეს ყოველი ფოლორც სამოსლითა თითო სახითა და პირად-პირადითა ჳრელითა. და იწყო ყოველმან ერმან ქებად მეფისა. და მაშინ გამოვიდა მირეან მეფჳ თუალთშეუდგამითა ხილვითა. და ვჰკითხე ჰურიასა დედაკაცსა, თუ რად არს ესე? და მან მრჩუა მე, ვითარმედ: „ღმერთი ღმერთთად უწესს, რომელ არს არმაზ, რომელი არა არს, გარნა კერპი“. და მე წარვედ ხილვად არმაზისა და აღივსნეს მთანი იგი დროშადთა და ერთა, ვითარცა ყუავილითა. ხოლო მე შეუსწერ [33r]ციხედ არმაზდ და დავდეგ ახლოს კერპისა მის ნაპრალსა კლდისასა. და ვხედვედ საკურველებათა და საშინელსა, რომელ თქუმად ვერ შემძლებელ არს ენად ჩემი, ვითარ-იგი იყო ზარგანსაჳდელ, შიში და ძრწულად იგი მეფეთად მათ და ყოველისა ერისად და საზაროდ დგომად. ვიხილე, დგა კაცი ერთი სპანძისად და სპიდენძისად, და ტანსა ეცუა ჳაჳჳ ოქროდსად, და თავსა მისსა ედგა ჩაბალახი ოქროდსად და სამჰარნი ოქროდსანი, და თუალნი ესხნეს ფრცხილი და ბივრიტი, და ჳველსა მისსა

აქუნდა კრმალი, რომელი ბრწყინვიდა, ვითარცა ელვად და იქცევედა ჳელსა შინა მისსა, [33v]რეცა-თუ რომელი შეეხებინ, თავი თუხი სიკუდილდ განწირის და იტყუნ: „ვად, თუ სადა-რად-ვაკლე <რად>, ანუ ვსცეთ სადა სიტყუასა ებრაელთა თანა, გინა მოგუთა თანა სმენასა ოდენ და ხდომელ ვიყო მზისა ღმრთად, გინა რომელნი მეტყუან უცებნი ვინმე, დიდსა ზეცისა ღმერთსა. ვად, თუ პოოს რადმე ბიწი ჩემ თანა და მცეს მასხული მისი, რომლისა მეშინის ყოველსა ქუეყანასა. და შიშით თაყუანის-სცემდა მას *მირვან მეფე* და ყოველნი ერნი მისნი.

მარჯულ მისა უდგა კაცი ოქროფსად და სახელი მისი გაცი, და მარცხლ – კაცი ვეცხლისად და სახელი მისი გაცა, რომელ-იგი ღმრთად ჰქონდეს მამათა [34r]მათ თქუენთა არიან *ქართლით*.

მაშინ ვტიროდე და სულთ-ვითქუენ მადლისა მიმართ ცთომათა მათთვის ჩრდილოფსათა და დაფარვასა ნათლისასა და პერობასა ბნელისასა. შევხედევდ მეფეთა მათ ძაღდიდთა და ყოველთა მთავართა, რამეთუ ცხოველნივე შთაენთქნეს ჯოჯოხეთსა. და ეტყოდეს დამბადებულად ქვათა და ძელთა და სპანძთა და სპილენძთა, რკინასა და რვალსა, მჭედელთაგან განჭედილსა, ღმრთად და თაყუანის-სცემდეს, და ესენი იცნოდეს ცისა და ქუეყანისა შემოქმედად.

მაშინ მოვიწესენე სიტყუად იგი, რომელ მამცნო *იობენალ* პატრიარქმან, წმიდამან მამამან, [34v]ვითარმედ ვითარცა მამაკაცსა სრულსა წარგავლინებ შენ და მიწევნად ხარ ქუეყანასა უცხოთა ნათესავთა დრგეველ, ზეველ, ბარკადულ, რომელ არს ბრანგულად „კაცნი ღმრთის მკდომნი“. მაშინ აღვიხილენ თუ-ალნი ზეცად და ვთქუ: „უფალო, მრავლითა ძალითა შენითა გეცრუენეს მტერნი ესე. და არს დათმენად შენი დიდითა სულგრძელებითა შენითა. და იქმან, რასაცა იგუნებენ მტუერნი და ნაცარნი ქუეყანისანი, არამედ ნუ უგულუბელს-ჰყოფ, რამეთუ ხატი შენი არს, რომლისათვის ერთი სამებისაგანი კაცი ექმენ და აცხოვნე ყოველი სოფელი. ამათცა ნათესავთა მოჰხედენ და შეჰრისხენ სულთა მათ უკეთურთა, [35r]უჩინოთა, სოფლისმპყრობელთა, მთავართა ბნელისათა, ადგილისა ძნელისათა. მიხუენე მე, ღმერთო მამისა და დედისა ჩემისაო, მჭეველსა ამას უღირსსა და ნაშობსა მონისა შენისასა, რადთა იხილონ ყოველთა კიდეთა ქუეყანისათა მაცხოვარებად შენი, და რადთა ჩრდილოდ ესე ბლუარისა თანა იხარებდეს და ყოველმან ენამან შენ მხოლოსა ღმერთსა თაყუანის-გცენ ქრისტე ესუფს მიერ, რომლისა ჰშუენის მადლობით დიდებისა მიცემად აწ და

მერმეცა“.

და წამის-ყოფად თუალისად იყო, დასავლით ჰაერნი და ქარნი შეიძრნეს და ვმა-სცეს ღრუბელთა ქუხილისა ვმითა, ვმითა საზარელითა [35v] და საშინელითა. და აჩნდა ღრუბელი მოსწრაფს ნიშანსაშინელი. და მოიღო ნიაგმან დასავლისა-მან სული ჯერკუალი სიმწარისად და სიმყრალისად. მაშინ ივლტოდა ყოველი კაცი სოფლად და ქალაქად. და ვხედევდ მე ეგოდენ მას ზარგანკდილებასა მათსა, ვითხოვე მადლით და ეცა დრო. და შეიჭრა ყოველი კაცი საყოფელთა შინა და მეყსეულად მოიწია რისხვისად იგი ღრუბელი მცირს და მოიღო სეტყუად ლიტრის სწორი მას ოდენ ადგილსა, დაღეწ-ნა კერპნი იგი, დაფქვნა და დაამწულინა, და დაარღვნა ზღუდენი იგი ქარმან მან სასტიკმან, და ჩაყარნა კლდესა მას, [36r] რომელსა-იგი თუალნი თქუნენი ჰხედვიდეს.

და თქუა მეფემან: „ჰე, ჰე, რასთმებად ხოჯასთა ბანოგ რა-სულ ფსარზად“. და ვითარცა დასცხრა რისხვად იგი, გამოვედ კლდისა მისგან ნაპრალისა და ვპოვე თუალი იგი ბივრიტი, აღვიდე და წარმოვედ წიადკერძო დასავალსა მის კლდისასა, სადა ძუელ ქალაქი ყოფილ-იყო და ციხს.

და მუნ დგა ხს ერთი შუენიერი ბრინჯისად, მაღალი და რტომრავალი. და მივედ ქუეშე ხესა მას და გამოვნიშნე ნიში ცხოველსმყოფელისა ქრისტსს ჯუარისად და ვილოცვედ მუნ ექუს დღე. ოდეს-იგი გამოხუე-ყოველი-დით სიმრავლს ქალაქისად და ეძი[36v]ებდით ღმერთთა მათ თქუნთა, რომელთა ვნებად დაჰბადეს, და არა პოვენით, მაშინ მე მუნ ვიყავ, რამეთუ თთუე იყო მეექუსს და დღს იყო მეექუსს თთუისად მის, ოდეს-იგი ვემანოელ თაბორს მამისა ხატი უჩუნა თავთა მათ ცოცხალთა და თავთა მათ მომკუდართა. მაშინ მოვედ დაე ესე ჩემი შროშანია სეფე-ქალი, მიხილა და მოიყვანა ბერძულად მეტყუელი დედაკაცი და მკითხა ყოველი გზად ჩემი და ვაუწყე ყოველი საქმს ჩემი. მაშინ ვხედევდ თუალთა მისთა ცრემლითა საესეთ<თ>ა დინებასა უცხოვებისა ჩუენისათუს, მაიძულა წარყვანებად სეფედ, ხოლო მე არა ვინებე. [37r] და მესამესა დღეს ჩამოვედ ქალაქად მცხეთად და მივჰმართე სამოთხესა მას მეფისასა.

და მი-რა-დ-ვედ კარსა მას სამოთხისასა და ვპოვე სახლი მცირს მცველისად მის სამოთხისად, და შე-რა-დ-ვედ შინა, ჯდა ესე დედაკაცი ანასტოს, და რაჟამს მიხილა მე, აღდგა და შემიტკობ, ვითარცა მეცნიერმან, და დამბანნა ფერკნი ჩემნი და მცხო ზეთი და მომართუა პური და ღუნოდ. და დავეყავ მის

თანა ცხრად თთუექს.

ხოლო დედაკაცი ესე იყო უშვილო და ფრიად ზრუნვიდეს იგი და ქმარი მისი. და ღამესა ერთსა ვხედვედ ჩუენებით, მო-ვინმე-ვიდა კაცი ბრწყინვალჳ ნათლისაჲ და მრქუა მე: „შევედ სამოთხესა, ნაძუთა ქუეშე ბაბილოთა, და მუნ ადგილი არს მცირჳ, საყუავილედ [37v]შემზადებული, მიწად აღილე ადგილისაჲ მის და შეაჭამე კაცთა მათ, და ესუას შვილი. და ვყავ ეგრე. და ესუა მათ ძეგბ და ასულ მრავალ, რომელსა-ესე თუალნი თქუენნი ჰხედვენ.

და მათვე დღეთა შინა ვიხილე ჩუენებასა შინა მცირესა მას მირულებასა ჩემსა ორგზის და სამგზის, ფერჯთა რად ჩემთა ზედა მეძინა, მოვიდიან მფრინველნი ცისანი და შთავიდიან მდინარესა მას, დააბანნ[ი]ან და მოვიდიან სამოთხესა მას, და ბაბილოსა მას მოდსთულებდიან და ყუავილსა მას მოვდიან, და მოვლედ ჩემდა მომართ დაღადებედ, რეცა თუ ჩემია სამოთხჳ იგი. გარე-მომადგიან უივილით, და შუენიერ იყო ხილვაჲ [38r] იგი მათი. მრავალგზის იყო ხილვაჲ ესე ჩემდამო და უთხარ ესე დასა ჩემსა *სიდონიას*, ასულსა *აბიათარისსა*, ყოველი ვაუწყე და მან მრქუა: „ტყუეო და ტყუეთა მკსნელო, უცხოო და აქა შობილო, უწყი, რამეთუ შენ მიერ მოიწია და შენ ძლით მოდსმეს ამბავი იგი ძუელი მამათა ჩუენთად ნაქმარი ზეცისა კაცსა ზედა, სისხლისა უბრალოდსად დათხევაჲ, რომელიცა ქმნა ღმერთმან, ჰურიათა სირცხული და ცის კიდეთა განბნევაჲ, მეფობისა დაცემაჲ, ტაძრისა მის წმიდისა მოღებაჲ და ერისა მის უცხოდსა წოდებაჲ და დიდებისა მათისა მიცემაჲ“. და კუალად თქუა: „იერუსალჳმ, ვითარ განგიმარტვან ფრთენი შენნი და [38v]შეეკრებ ყოველთა ცის კიდეთა ნათესავთა შენთა ფრთეთა შენთა ქუეშე. აჰა ესერა, აქაცა მოსრულად დედაკაცი ესე, შეცვალოს ყოველი წესი ამის ქუეყანისაჲ“. და მოექცა და მრქუა მე: „ჩუენებაჲ შენი არს, რამეთუ ადგილი ესე სამოთხჳ შენ მიერ ექმნეს სამოთხე უკუნისამდე“.

თავი: ე:

**აღწერა სიდუნია, დედაკაცმან ჰურიამან,
ასულმან აბიათარისმან**

და იყო, ოდეს მოჰხედა ღმერთმან წყალობითა ქუეყანასა მას დავიწყებულსა [39r]ჩრდილოდსა *კავკასიათა*, *სომხეთისა* მთეულეთსა, რომლისა მთანი დაეფარნეს ნისლსა და ველნი არმულსა ცთომისასა და უდბობისათა, და იყო ქუეყანად ესე ჩრდილ მზისაგან სიმართლისა ქრისტჳს, ძისა ღმრთისა,

მოსლვისათვის და ცხორებისა, ვითარცა სახელი ერქუა მას სამართლად ჩრდილოდ. არათუ ამის მზისა სიმართლისაგან დაკლებულ* იყო, ანუ აწ არსა დაკლებულ მისგან, ყოველი ცასა ქუეშე მყოფი იხილავს და ყოველსა ჰხედავს, რომელსა სიცხითა მიჰრიდის, ნათლითა ყოველსა ადგილსა მიჰხედნის. ესე არა თუ ესრეთ ერქუა ქუეყანასა ამას ჩრდილოდ, არამედ იყუნეს ესოდენ ესთენნი წელნი და ესთენნი ნათესავნი და ნოვესითგან და აბელისითგან და [39v]აბრაჰამისითგან. და მუნ შინავე იყო იობ აზნაური, განმცდელი განმცდელისაგან და გამოცდილისაგან ვითარცა იო[სებ], მოსე, ი(ს)უ** – მღვდლები და მსაჯულები და ჩამოწყებით, რომელი-იგი ვიციით მსმენელთაგან და წიგნთა ევანგელთაგან სადმროთა.

გარდაჰდეს ქრისტჳს მოსლვამდე წელნი ხუთ ათას ხუთას, და ჯუარცუმითგან ქრისტჳსით ვიდრე კოსტანტინეს მეფობამდე, ბერძენთა მონათლვამდე სამას და თერთმეტი. და ათხუთმეტის*** შემდგომად მოივლინა ქუეყანასა ჩუენსა ქადავი ჭემმარიტი ნინო, დედუფალი ჩემი, ვითარცა ბნელსა შინა მთიები რად ნათობნ და აღმოჰკვდის ცისკარი და მას უკუანა აღმოვალნ დიდი იგი მფლობელი დღისაჲ. ეგრეთ იყო ცხორებაჲ ჩუენი, ქართველნო, [40r] რამეთუ ვიქცეოდეთ ნათელსა და მკუდრ ვიყვენით ბნელსა, ვიხარებდით შუებითა და ვიუნჯებდით შუებასა, გლოვასა, რომელსა ნუგეშინისცემა არა ეპოვა. ვმსახურებდით სადამე დაბადებულთა და არა დამბადებელსა, ქერაბინთა ეტლთა წილ მათთა მადალთა თაყუანის-სცემდეს მამანი ჩუენნი, გებალასა და გარეზნასა, და მას ზედა არა იყო არცა ღმერთი, არცა მოსე, არცა ნიში მათი, არამედ კერპი ქვისაჲ. ხოლო ამას ქუეყანასა ქართლისასა იყუნეს ორნი მთანი და მათ მათთა ზედა ორნი კერპნი – არმაზ და ზადენ, რომელნი იყუნოსდეს**** სულმყრალობით ათასსა სულსა ყრმათასა პირმოხდასა, არმაზ და ზადენ, და მსხუერპლ უჩნდეს შესაწირავად [40v]მშობელთა მათთა, ვითარცა უკუნისამდე არად სიკუდილი ესე იყო მოქმედი. ხოლო იყუნეს კერპნი სხუანიცა სამეფონი – გაცი და გა. და შედწირვოდა მათა ერთი სეფე-წული ცეცხლითა დაწუვად და მტუერი, თავსა გარდაბნევად კერპთა, მათი.

და ამის ყოვლისა შემდგომად თხრობასა გითხრობ მამისა ჩემისასა, რომელ წიგნთაგან თუთ ვიცი კითხვითა და მამისა

* დაკლებულ.

** ი(ს)უ.

*** ათხუთმეტი

**** იყუნესდეს.

ჩემისა თხრობითა.

ოღეს-იგი მეფობდა *ჰეროდე* და მოგუესმა, ვითარმედ სპარსთა *იერუსალჴმით* დადპერესო, :იბ:-ნი მეფენი მოვიდესო. და გლოვისა წიგნი მოიწია ყოველთა ზედა ჰურიათა ქართ-ველთა – მცხეთელთა მკუდრთა, ბუდელთა მღდელთა, კოდის-წყაროელთა მწიგნობართა, სოფისკანელთა [41r]თარგმანთა. და ესე შედრნეს ყოველნი სივლტოლად. ხოლო მცირელთა დღეთა შემდგომად მოიწია დადადისი ნუგეშინისცემისაჲ *იერუსალჴმით* ყოველსა ქუეყანასა, ვითარმედ სპარსნი არა დაპყრობად ქუეყანისა მოვიდეს, არამედ აბჯრისა და საჭურ-ველისა და საგზლისა ნაწილი აქუნდა და ოქროჲ ყუთელი და მური – მსწრაფლ მკურნალი წყლულისაჲ, და გუნდრუკი სულ-ჰამოჲ. და ესე ყოველსა მკვედარსა მათსა და თუთ* მეფე-თა თითო სატჯრთავი აქუნდა, და ეძიებდეს ყრმასა ვისმე შო-ბილსა, ძესა დავითისსა, რომელიცა პოვეს მწირი ერთი, მწირ-ისა დედაკაცისაჲ ძმ, უჟამოდ შობილი უადგილოსა ადგილსა, ვითარცა აქუს ჩუეულებად გარემდგომთა კაცთა.

ესე მის [41v]ყრმისა მივიდეს და თაყუანის-სცეს, და ესე ყოველი მისა შეწირეს, და მთად გარდავლეს და წარვიდეს. „აწ ნუ გეშინინ, ჰურიანო, მე, ჰეროდე, ვეძიებ და არცა ვპოვე ყრმად და არცა დედაჲ მისი და არცა იგი ძღუენი, არამედ წარგჰმართო მახვლი ყოველსა წულსა ზედა ორით წლითგან უდარეღსამდე და მოსწყდეს იგიცა მათ თანა. აწ გულდებულ იყვნით, რამეთუ უცნებით იყო ყოველი“.

ამას შინა გარდაჴდა წელი :ლ: მოწერა ანა მღდელმან იერუსალჴმით მამის მამისა ჩუენისა ოზისა, ვითარმედ იგივე, რომლისა სპარსნი მეფენი მოსრულ იყუნეს ძღუნითა, იგი სამე ყრმად გაზრდილ არსი და ჰასაკსა ზომისასა [42r]მოწვეულ არს. წყალსა მას მდინარესა დორდანესა *ზაქარიას* ძისა გან-ვიდოდეს ყოველნი ნათესავნი *იერუსალჴმისანი* და შენი მა-მის დედის ძმაჲ *ელიოზ* თანა იყო. და აჰა ესერა, ცად ქუხდა და ქუეყანად იძრვოდა, მთანი ჰკრთებოდეს, მთანი ემღერდეს, ზღუად დგა, წყალნი აღმართ დიოდეს. და *ზაქარიას* ძმ შეშ-ინდა და ივლტოდა. და ჩუენ ყოველთა ზარი შეძრწუნებისაჲ დაგუეცა და ერისა სიმრავლისათჴს დავადუ<დუ>მეთ საქმედ ესე, რომელი იყო სამე ცხად საუკუნოთგან. და მეოთხესა წელსა გამოჴდა ბრძანებაჲ იერუსალჴმით *ეროდე* მეფისაგან ყოველთა ძეთა *იერუსალჴმისათა*, გან[42v]ბნეულთა ყოველსა ქუეყანასა: „იხილეთ ერთი ღმერთი და ისმინეთ ერთი შჯული

* და თუთ] დ(ავით).

და ისწავეთ ერთი სიტყუად მოსწისი, რომელ თქუა: „რომელ-
მან თქუას ღმერთი ქუეყანასა ზედა, მოეკიდენ ძელსა“; და
თქუა: „წყუელ იყავნ ყოველი, რომელი მოეკიდოს ძელსა“*.
აწ ესერა, აღდგა კაცი ერთი და სახელი მისი ეფსუ, თავით
თუსით ჰხადის ღმერთსა მამად და რეცა თუ არს იგი თვთ ვი-
თარცა ღმერთი. მოვედით ყოველნი სიკუდილსა მისსა და აღ-
ვასრულთ მცნებად ღმრთისა და მოსწისი. და წარვიდა აქათ
ელიოზ, მამის <მამის> დედის ძმად ჩემი, კაცი მოსუცებული.
და ესუა მას დედად მცხეთელი, ტომისაგან ელი მდღელისადა,
და დაე ესუა ერთი. [43r]ვევედრებოდა დედად ძესა თუსსა და
ეტყოდა: „წარვედ, შვილო ჩემო, წოდებასა მეფისასა და წესსა
შჯულისასა. ხოლო რომელსა-იგი განიდრახვენ, ნუ შეერთ-
ვინ ცნობად შენი მას, ნუ, შვილო ჩემო, რამეთუ იგი სიტყუად
არს წინაწარმეტყუელთად და იგავი ბრძენთად, სადღუმლოდ
დაფარული ჰურიათაგან და წარმართთა ნათელ და ცხორება
საუკუნოდ“.

და წარვიდა ელიოზ და ყოველნი ჰურიანი ქართველნი და
აღესრულა ყოველი, აწ რომელი ვიცით ნინოსს მიერ ევან-
გელეთაგან. ხოლო სამოსელი იგი ხუდა ქართველთა ჰური-
თა და წარმოდლო ელიოზ. ხოლო დედასა ელიოზისსა ესმა
კმად [43v]იერუსალმსით მცხეთას ოდეს პასანიკმან ჯუარსა
ზედა სამრტუალსა დასცა კუერი მჭედლისადა გოლგოთას, აქა
ესმა, იკრჩხილნა დედაკაცმან მან და თქუა: „მშუდობით მე-
ფობაო ჰურიათაო, რამეთუ მოჰკალთ უფალი ჳორცითა, თუსი
მაცხოვარი და ექმენით მტერ შემოქმედსა. ვად მე, საწყალო-
ბელსა თავსა ჩემსა, რომელ არცა წინარე მოვეკუედ, რომელ-
ესემცა კმად არა სმენილ იყო, და არცაღა კნინ უკუა[ნა]დსრე,
რომელ არამცა მეხილვა გამობრწყინებად დიდებად წარმართ-
თა ზედა“. და ამას ზედა შედსუნა დედამან ელიოზისმან.

ხოლო ამან ელიოზ მოილო კუართი იგი [44r]<იგი> ქრისტეს-
სი მცხეთად, სახლად ჩუენდა, და იხილა, რამეთუ მომკუდარ
იყო დედად მისი ამას სიტყუასა ზედა. და მიეგებოდა და
მისი, შესუარული ცრემლითა, ვითარცა სისხლითა, და მოეხუა
ყელსა მისსა და მოულო სამოსელი იგი იესუდსი და შეიტებო
მკერდსა მისსა და მსწრაფლ სულნი წარჰკდეს ამით ტკივილ-
ითა დედისათა, და ქრისტესს სიკუდილისათუს და სურვილითა
მისისა მოსლვისათა.

მაშინ იყო შფოთი დიდი მცხეთას შინა მეფეთად და ყო-
ვლისა ერისადა. და იხილა მეფემან ამაზაერ სამოს[ე]ლი იგი და

* შდრ. 2 სჯულოთა 21. 22-23.

უნდა წარღებად მისი, ხოლო ზარსა მას დედაკაცისა მკუდრი-სასა, ჳელთა [44v]გდებასა შეტკობით*, შეშინდა. და ელიოზ დაძმარსა დად თუისი და ჳელთა აქუს სამოსელი იგი. და არს ადგილი იგი, რომელი ღმერთმან დცის და დცის დედამან ჩემ-მან და არა დტყუის, რამეთუ არა ჯერ არს აწ კაცთა სიტყუ-ად. არამედ ესე ოდენ კმად-ყ[ა]ვენ ნინოდს მოწაფეთათუის და ქრისტეს მორწმუნეთათუის, რამეთუ მახლობელ არს ადგილი იგი ნაძუსა მას, ლიბანით მოღებულსა და მცხეთას ამად-ღებულსა. თუინიერ ესე მესმა მამისაგან ჩემისა: „არს სსუ-ადცა ძალითა შემოსილი მრჩუბლი ამას ქალაქსა შინა, ჳელთა ჩუენთა, არს საკურთხეველისა სიმტკიცესა შინა [45r]ქვათასა უპოვნელად ვიდრე ჟამამდე მისა“. და აწ ესე სამოსელი დე-სუს აქა შინა არს უთქუმელად სიტყუითა, ვიდრე ჟამამდე მისა, რამეთუ მრავალგზის მახირა დედამან ჩემმან ნინო მა-მისა ჩემისა მიმართ, რადთამცა გამოვსწ[უ]ლილჲ ადგილი იგი სამოსლისა მის ჳემმარიტად, ხოლო მან გულითად ესე ოდენ დადვა ჩემ თანა და თქუა: „არს ადგილი იგი სამარსუი მისი ადგილი, რომელსა ენანი კაცთანი არა დადუმდენ გალობად ღმრთისა მიმართ. მას ზედა არს ადგილი იგი, ვითარცა ადგი-ლი დაკუბისი კიბედ ხილული ზეცად აღწეუნულად მიერთგან უკონისამდე [45v]დიდებამოუკლებელად მარადის“.

თავი :ვ: თქუმული მისივე სიდუნიადსი

და ოდეს-იგი მე, სიდუნია ასულმან აბიათარისმან, ვიხილჲ დედაკაცი ესე წმიდად ნინო თავსა ზედა ციხისასა პირველ მცხეთისასა, კოშკსა მაღალსა, ბრინჯთა მათ ქუეშე, ბარტმან მეფისა საგრილთა და სასუენებელთა ჯდა რად იგი, ოდეს-იგი შემუსრნა უფალმან არმაზ საშინელითა მით რისხვითა და ზარგასაჳდელითა პირისა მისისადთა (რომელნი-იგი სწერ-იან წიგნსა მას ანდერძსა მისსა), ხოლო ვიდრე რწმუნებამდე დედუფლისა ნანადსა ქრისტე ღმერთი ძედ ღმრთისა.

და დაყო [46r]დედაკაცმან ნინო ექუსი წელი აქა შინა, ვითა-იგი თვთ იტყუს ყოფასა შინა მისსა. და ოდეს მე და შუდნი დედანი დაგვმოწაფნა შჯულსა მისსა, რამეთუ ჰყოფდა და-ფარულად კურნებათა მრავალთა, ვიდრემდის სეფით იწყო კურნებად განგებითა ღმრთისადთა. დედუფალსა ზედა ნანას აჩუენა ღმერთმან ძალი მისი, მის მიერ მაყლოვანსა მას შინა

* შეტკობით.

ლოცვითა მისითა განკურნა სენისა მისგან მძიმისა, რომელი
კვლოვნებამან კაცთამან ვერ შეუძლო განკურნებად მისა.

და შემდგომად მისა მოგვ ვინმე მთავარი სპარსი, სახელით
ხუარა, სნეულ იყო, სულითა უკეთურითა ფიცხლად იგუემებო-
და და სიკუდილსა მიახლებულ იყო. [46v] და იყო იგი მთავარი
დედის ძმად ნანა დედუფლისად. და ევედრნეს დედასა ჩუენსა
ნინოს ნანა დედუფალი და მეფეცა ჩუენი იხილვიდა საქმესა
მას მცირედ ორგულებით, რამეთუ ეტყვნ *ნინოს*: „რომლისა
ღმრთისა ძალითა იქმ კურნებასა ამა[ს]? ანუ ხარ შენ ასუ-
ლი არმაზისი, ანუ შვილი ზადენის, უცხოვებით მოხვედ და
შეურდი მათ და მათ ზედა-აც მოწყალება და მიგანიჭეს შენ
ძალი კურნებათა, რადთა მით სცხონდებოდი უცხოსა ქუეყა-
ნასა და დიდებულმცა არიან უკუნისამდე! ხოლო შენ წინაშე
ჩუენსა იყავ, ვითარცა ერთი მაწოვნებელთა* შვილთა ჩუენთა-
განი, პატივცემულ ქუეყანასა ამას ჩუენსა, არამედ უცხოსა
ამას სიტყუასა ნუ იტყვ და ჰრომთა შეცთომილთა რჩულსა
ნუ გნებავენ ყოვლად თქუმად, [47r] რამეთუ აჰა ესერა, ღმერთნი
დიდნი სოფლისმპყრობელნი და მზისა მომფენელნი და წუმი-
სა მომცემელნი, ქუეყანით ნაყოფთა გამოძღებელნი, *ქართლი-*
სა იგი ღმერთნი *არმაზ* და *ზადენ*, ყოვლისა დაფარულისა
გამომეძიებელნი, ძუეელნი ღმერთნი მამათა ჩუენთანი გაცი და
გა, და ფიცი იგი შენი იყავნ დასარწმუნებელად კაცთა მი-
მართ. და აწ უკუეთუ განჰკურნო მთავარი ესე, განგამდიდრო
და გყო მკუდრ *მცხეთას* შინა და მსახურად არმაზისა, დაღა-
ცათუ ჰაერითა მით და სეტყუთა შემუსრვად მისი, არამედ იგი
ადგილი შეუძრავი არს. იგი არმაზ და ქალდეველთა ღმერთი
ეთროჟანო ყოვლადვე მტერნი არიან. ამან მას ზღვად ზედა
მოადგინის და მან მას ზედა ესეთი ნუ რად [47v] მოაწიეს,
ვითარცა აქუს ჩუეულებად სოფლისა მპყრობელთა და კმა-
გეყავნ [ჩემ]გან ბრძანებად ესე“.

მიუგო წმიდამან და ემბაზმან *ქართლისამან ნინო* მეფესა და
რქუა: „მეფე, შენ უკუნისამდე ცხონდი სახელითა ქრისტესითა
ღ[ა] ვედრებითა დედისა მისისადათა და ყოველთა წმიდათა
მისთადათა მოავლინენ შენ ზედა ღმერთმან, ცისა და ქუეყანი-
სა შემოქმედმან, დამბადებელმან ყოვლისა დაბადებულისამან,
დიდისა დიდებისა მისისაგან და აურაცხელისა მოწყალებისა
მისისაგან, მოგივლინენ შენ, ვითარცა საჭუმილისაგან, ნაბერწ-
ყალი ერთი მადლისა მისისა, რადთა გულისკმა-ჰყო სიმაღლეს
ცისად და სინათლეს მზისად, და სიღრმეს ზღვისად და საძირკუ-

* მაწოვნებელთაგანი – გ-ანი გადაშლილია

ველი მისი, და სივრცე ქუეყანისა და საფუძველი მისი. [48r] და უწყებულ იყავნ, მეფე, თუ ვინ შემოსნის ცანი ღრუბლითა, და ქუხნ საშინელითა ვითა ჰაერისაფთა, და იძრვინ ქუეყანა სიმძაფრითა მისითა, და რბიედ მეხისტეხანი და კუალსა მათსა ეგზებინ ცეცხლი გულისწყრომითა მათითა, ანუ ოდეს შედძრის ვეშაპი იგი დიდი ზღვათა შინა და შედძრის ყოველი ქუეყანა, ვიდრემდის დადრღუნინ მთანი მყარნი და კლდენი და ქვანი. და მეცნიერ გეა<ა>ვენ შენ იესუ ამას ყოველსა ზედა-მიწვენად, რამეთუ ღმერთი არს ცათა შინა და უხილავ არს თავადი იგი ყოვლისაგან დაბადებულისა თვნიერ ძისა მისისა, რომელი მისგან გამოვიდა და ქუეყანასა ზედა გამოჩნდა ვითარცა კაცი, რომელმან [48v] აღასრულა ყოველი, რომლისათუს მოსრულ იყო და აღ[კ]და მათვე სიმაღლეთა მამისა თანა. მან ხოლო იხილა დაუსაბამოდ იგი და იგი მხოლოდ მაღალ არს და მდაბალთა ჰხედავს და მაღალნი შორით იცნის. მეფე, ახლოს არს მიახლებად შენი ღმრთისა, მე ვხედავ, რამეთუ არს ამას ქალაქსა შინა სასწაული ერთი: სამოსელი იგი ძისა ღმრთისა აქა არს, და ხალენისა მის ელიაფსა ყოფად თქუესვე ვიეთმე აქავე და მრავალნი სასწაულნი არიან აქა, რომელნი თვთ ღმერთმან გაუწყნეს. მე კულა ესე მთავარი განგკურნო ძალითა ქრისტეს ჩემისაფთა და ჯუართა ვნებისა მისისაფთა, ვითარცა-იგი დეოფალმან [49r] ნანა განკურნა ღმერთმან სენისაგან დიდისა. და რად-იგი ვაუწყე, მას ჰყოფს იგი, რაფთა სულიცა თუსი განაბრწყინოს და ერიცა თუსი მია[ა]ხლოს ღმერთსა“.

და მოჰგუარეს მთავარი იგი. და წარიყვანა იგი და მე და ნანა დეოფალი სამოთხესა მას შინა, ნაძუთა მათ ქუეშე. და დაადგინა იგი, და აღმოსავალით აღპყრობად სცნა ველნი და ათქუმიან სამეზის: „ვიჯმნი შენგან, ეშმაკო, და შეუდგები ქრისტესა, ძესა ღმრთისასა“. და ტიროდა ნინო სულთქუემითა სულისა მისისაფთა, და ითხოვდა ღმრთისაგან შეწვენასა კაცსა მას ზედა, და ჩუენ მის თანა ერთ დღე და ორ ღამე. და მსწრაფლ განვიდა მისგან სული იგი ბოროტი, და დაემოწაფა ნინოს და სახლით და ერთთურთ მისით, და აღიდებდეს [49v] მამასა და ძესა და წმიდასა სულსა აწ და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე, ამენ.

ქ. თავი: ზ:

ადწერილი მისივე სიდუნიანსად, ჰურისა დედაკაცისად,
რომელი იხილა, დაწერა მირიან მეფისა მოქცევისა,
შევრდომისა ნინოვსა და ჯუარისა აღმართებისათვის,
და ეკლესიათა შენებისათვის და ყოველთა
სასწაულთათვის

და იყო, დღესა ერთსა, ჟამთა ზაფხულის პირისათა, თთუქ-
სა იგლისისასა კ; დღესა შაბათსა, აჯდა მეფე და განვიდა ნა-
ღირობად მუხნარით კერძო, და მოვლო სანახები მუხნარისად
და განვიდა მათა ზედა მადნართა თხოთისათა, რადთამცა
მიიხილა ასკდ [50r] და კასკდ და უფლისციხედ. და განვიდა
თხემსა მის მთისასა შოვა სამხარს, ოდენ დაბნელდა მას ზედა
მზე და ექმნა ღამე ბნელ, უკუნ ფრიად. და დაფარნა ბნელმან
არენი და ადგილნი იგი. და განიბნივნეს ურთიერთარს ჭირ-
ისა მისგან და ურვისა ყოველნი ერნი მისნი და დარჩა მეფე
მარტო და იარებოდა მათა მათ ზედა, მის მთისა მადნართა
შინა შეშინებული და შეძრწუნებული. და დადგა ერთსა ადგ-
ილსა და წარეწი[რ] სასოებად ცხორებისა მისისად. ხოლო
კეთილის-მყოფელმან ღმერთმან აქცია გონებად მისი უცნო-
ბელობისაგან ცნობად და უმეცრებისაგან მეცნიერებად. და
მოეგო თავისა ცნობასა და განიზრახვიდა გულსა თვისსა: „აჰა
ესერა, [50v] ვხედავ, რამეთუ ვხედევდ ღმერთთა არმაზს და
ზადენს და არად ვპოვე ღვინებად ჩემ ზედა. აწ რომელსა-იგი
ნინო ქადაგებს ჯუარსა და ჯუარცმულსა და ჰყოფს კურნე-
ბასა მისითა სასოებითა, არამცა ძალ-ედგაა ვსნად ჩემი ამის
ჭირისაგან? რამეთუ ვარ მე ცოცხლივ, ვითარცა ჯოჯოხეთს
შინა და ვერ უწვი ესე, თუ ყოვლისა ქუეყანისათვის იქმნა
დაქცევად და ნათელი ბნელად გარდაექცა, ა[ნ]უ თუ ჩემთვის
ოდენ? აწ თუ ჩემ ზედა ოდენ არს ჭირი ესე, ღმერთო ნინო-
სო, განმინათლე ღამე ესე და მიწუნე საყოფელი ჩემი, და
ა[ლ]ვიარო სახელი შენი და აღვჰმართო ძელი, და თაყუანის-
ვსცე მას, და აღვაშწნო სახლი სახლად შენდა და სალოცვე-
ლად ჩემდა, და ვიყო მორჩილ ნინოვსა [51r] და რჩულსა ზედა
ჰრომთასა“. და ესე არღა წარმოეთქუა*, განთენა და მსწრაფლ
<და> გამობრწყინდა მზე.

და გარდამოვიდა მეფე ცხენისაგან და დადგა მას ადგ-
ილსა, განიპყრნა კელინი, მკარნი აღმოსავალით და თქუა: „შენ
ხარ ღმერთი ყოველთა ზედა ღმერთთა და უფალი ყოველთა

* წარმოეთქვა

ზედა უფალთა; ღმერთი, რომელსა *ნინო* იტყვის და საქებელ სახელი შენი ყოვლისაგან დაბადებულისა ცასა ქუეშე და ქუეყანასა ზედა. რამეთუ შენ მივსენ ჭირისაგან ამის მსწრაფლ სახელდებითა შენითა და განმინათლე ბნელი ჩემი. აჰა ესერა მიცნობიეს, რამეთუ გინდა ვსნად ჩემი და მიახლებად შენდა, უფალო კურთხეულო. [51v] და მე ამას ადგილსა აღვმართო ძელი ჯუარისაჲ, რომლითაცა იდიდებოდის სახელი შენი და იკსენებოდის საქმე ესე სასწაულთაჲ ამათ უკუნისამდე, ამენ!“ და დაეხწავლა ადგილი იგი და წარმოემართა. და ვითარცა იხილა ნათელი ერმან მისმან, გამოერთვოდა განბნეული იგი, და მეფე დაღადებდა და ეტყოდა ყოველსა მას ერსა მისსა: „მიეცით დიდებაჲ ღმერთსა ნინოესსა ყოველმან ერმან, რამეთუ იგი არს ღმერთი საუკუნოდ და მას მხოლოსა კჳშუენის ამენ!“

ხოლო *ნანა დედუფალი* და ყოველი ქალაქი განვიდეს მიგებებად მეფესა, რამეთუ ესმა პირველ წყმედაჲ და კუაღად მოსლვაჲ მკუდრობით. და მიეგებვოდეს ქინძარს [52r] და ღართას. ხოლო ნეტარი *ნინო* დადგრომილ იყო ლოცვასა მწუხრისასა მაყლოვანსა მას შინა ჩუეულებისაებრ თვისსა ჟამსა მისსა და ჩუენ მის თანა ორმეოცდაათი სული.

და იყო, ვითარცა შემოვიდა მეფე, იძრვოდა ყოველი ქალაქი და ჳმითა მადლითა დაღადებდა *მირიან* მეფე: „ჴ, სადა არს დედაკაცი იგი უცხოჲ, რომელ არს დედაჲ ჩემი და ღმერთი მისი – მკსნელი ჩემი?“ ვითარცა ესმა მეფესა, თუ აქა, მაყლოვანსა არს და ილოცავს, მოდრკა მეფე იგი და ყოველი ლაშქარი მის თანა და მოვიდა. და გარდამოეჭრა საჯვდრით და ეტყოდა *ნინოს*: „აწ ღირს ვარა სახელსა ღმრთისა შენისასა და მკსნე[52v]ლისა ჩემისასა?“ ხოლო იგი ასწავებდა და აწუეედა მსწრაფლ თაყუანისცემასა აღმოსავალით, აღსაარებით ქრისტეს, ძესა ღმრთისასა.

მაშინ იყო გურგუნვაჲ დიდი და ტირილი ყოვლისა კაცისაჲ, ოდეს ჰხედვიდეს მეფესა და ცოლსა მისსა ცრემლოსანთა.

და ხვალის დღე წარავლინნა მოციქულნი საბერძნეთა. და ნეტარი *ნინო* ასწავებდა მეფესა და ყოველსა ერსა დღჲ და ღამე ჭემმარიტსა მას გზასა.

თავი :მ:

მისივე აღწერილი აღშენებისათვის
ეკლესიისა

და ოდეს წარემართა მეფე და ყოველი ერი ქართლისად მოსწრაფებით ქრისტიანობად, ვიდრე მღვდელთა მათ მოსლვად-მდე, ეტყოდა *ნინოს* მეფე: „სადა [53r] უშენო სახლი ღმერთსა?“ ხოლო მან ნეტარმან პრქუა: „სადაცა მეფეთა გონებად მტკიცე არს“. ხოლო მეფემან მან პრქუა: „მიყუარან მე მაყუალნი ისი შენნი და მუნ მინებს გონებითა ჩემითა, რადითა აგუშენო სახლი ღმერთსა სალოცველად ჩემდა. განა არა ეგრე, არამედ არა ვპრიდო სამოთხესა ამას სამეუფოსა და ნაძუთა ამათ სიმად-ლესა, და ბაბილოთა* მათ ნაყოფიერობასა და ყუავილთა მათ სურნელებასა. და მას შინა <და> აღუშენო ტაძარი ღმერთსა სალოცველად ჩემდა და საღიდებელად სახელისა მისისა“.

და მსწრაფლ მო-ხოლო-იდეს ძელი და დააწყეს მას შინა ეკლესიასა. და მოჰკუეთა ნაძუ იგი და შეჰმზადა <და> სუეტად [53v] და ძირთა მისთა ზედა დადგა საძირკუველი. და იყო სუეტისად მის საშინელად ხილვად და საძირკუველი, რომელ ზემო წერილ არს. ხოლო მეფე, ოდეს დაბრკოლდა სუეტისა მის აღმართებასა, და წარვიდა სახედ თვისა გულ-კლებით იგი და ყოველი ერი მას ღამესა.

და დადგა *ნინო* სუეტსა მას თანა და მე თანა ვიყავ და სხუანი თორმეტნი დედები *ნინოს* თანა. ხოლო იგი სანა-ტრელი გოდებდა და დაადენდა ცრემლთა სუეტსა მას ზედა სულთქუმით. და ვითარცა შოვა ღამეს ოდენ იყო, წარმოექცეოდეს მთანი ესე ორნი, *ზადენ* და *არმაზ*, რეცა თუ ეს-რვთ ჩამოდრღუეს და დააყენეს ორთავე წყალნი. და მტკუარ-მან გარდამოჰხეთქა და წარჰქონდა ქალაქი [54r] და შეექმნეს ჴმანი საზარელნი ტყეებისა და სივლტოლისანი. და მეყსეუ-ლად დასცხრეს ჴმანი იგი და იყო არარაჲ. და დადგა ნეტარი იგი და განეკურნეს ჴელნი ცად მიმართ და თუალნი ღმრთად და ითხოვდა, რადითა არა დაებრკოლოს საქმეს ესე, რომელსა წარმარ[თ]ებულ არს მეფეს.

და ვითარცა არდა ეყივლა ქათამსა, სამთავე კართა ქალაქ-ისათა დასცა ზარსა ღაშქარმან ძლიერმან და დაღეწნეს კარნი და აივსო ქალაქი სპარსთა ღაშქრითა და შეექმნა ზარისგანსაკვდელი ზრინვად და უივილი, და კლვად და სისხლი დიოდა. და აივსო ყოველი ადგილი და მოვიდა ჩუენ ზედა სიმ-

* ბაბილონთა.

რავლს მახვლთად და ძახილთად, და დადნეს ჳორცნი ჩუენნი, და განილია სუელი ჩუენი. ხოლო წმიდა იგი და [54v]ნეტარი დგა შეუძრწუნებელად. და მე ვტიროდე მამისა ჩემისა და ნათესავთა ჩემთათჳს და მსწრაფლ მესმა, ჳმობდეს ძლიერად: „ბრძანებს [მეფჳ] სპარსთად ხუარა და მეფეთა მეფჳ ხუარან ხუარან, ყოველი ჳურიად განარინეთ პირისაგან მახვლისა“. და ვითარცა ჳმად ესე მესმა, უკუმოვევე ცნობასა და შეორგულდით მე და ათნი იგი ჩემ თანა. და მოახლებულ იყვნეს მახვლოსანნი და ჩუენსა გარემოდს სცემდეს და კლვიდეს.

და ესმა ჳმად ძლიერად, *მირიან* მეფჳ შეიპყრესო. და გარემოხილა მჳნედ მოღუაწემან მან და თქუა: „კუალად ყვესა? ვიცი აწ დიად სამე ჳშჳირს და ვჳმადლობ ღმერთსა, ვითა ესე ნიშანი მათისა წარწყმედისად არს და *ქართლისა* ცხორებისად [55r]და ამის ადგილისა დიდებისად“. ნუგეშინის-გუცემდა ჩუენ ვითარცა მოძღუარი ჳელოვანი და ჳეშმარიტად მოძღუარი და მოციქული სანატრელი. და მიექცა ერსა მას მომავალსა ჩუენ ზედა და ჳრქუა: „სადა არიან მეფენი *სპარსთანი* ხუარა და ხუარან ხუა? *საბასტანი*თ გუშინ წარმოხუედითა? მალე სამე წარმოხუედით და დიად სამე ლაშქარი ხართ, და ძლიერად დაჳღეწეთ ქალაქი ესე და მახვლი დაეცით ქართა და ნიავთა, წარგუალეთ ჩრდილოეთ კერძოთა მითათა და კედართა ადგილთა. აქა მოვიდა, რომელსა თქუენ ევლტით.“ და განძრა მარჯუენად ჳელი ჳუარისა სახედ და მეყსეულად უჩინო იქმნა ყოველი იგი, და იქმნა დაყუდება. და ჩუენ ვადიდებდეთ ღმერთსა და ვჳნატრიდეთ წმიდასა მას *ნინოს*.

[55v]ხოლო ვითარცა ცისკარი აღეღებოდა, მიერულა დათა მათ ჩემთა ყოველთა, ხოლო მე მღჳძარე ვიყავ. და იგი დგა ზე ჳელთგაპყრობილი. აჳა ესერა, ზედა მოადგა ჳაბუკი ერთი, ყოვლად ნათლითა შემეული და შებრადნილი ცეცხლისა ზეწრითა, და არქუნა სამნი რადმე სიტყუანი ნეტარსა მას. ხოლო იგი დაეცა პირსა ზედა თჳსსა. და მიყო ჳელი ჳაბუკმან მან სუეტსა მას და უპყრა თავი და აღმართა და წარიღო სიმადლესა შინა. და მე განკურნებული მივეახლე და ვა[რ]ქუ: „დედუფალო, რად არს ესე?“ ხოლო მან დამდრიკა ქუეყანად და ტირილად ვიწყეთ ზარსა მას ზედა. და მცირედისა ჳამისა შემდგომად აღდგა და აღმადგინა მეცა. და განვეშორენით მას ადგილსა, [56r]რამეთუ სხუანი იგი დედანი იყუნესვე კიდე. და აჳა, ვიხილეთ სუეტი იგი ცეცხლის სახედ ჩამოვიდოდა და მოეახლა ხარი[ს]სსა მას, დაემართა და დადგა ქუეყანით აღშორებულად ვითარ ათ ოდენ მწყრთა, და ნელიად-ნელიად

ჩამოდცვალებდა ხარი[ს]ხად თვს[ს]ავე მონაკუეთსა მას ძირსა ზედა ნაძსასა.

ვითარცა რიჟურაჟუ იყო, ადგომილ იყო მეფე გულგდებული ურვათაგან და მოხედნა სამოთხესა მას, დაწყებულსა მას თვსსა ეკლესიასა, რამეთუ მუნ მტიცე იყო გონება მისი. და იხილა ნათელი იგი, ვითარცა ელვად ზეცად აღწევნული სამოთხით მისით. იწყო სრბად, მკურცხლ [56v] მოვიდოდა ყოველი სიმრავლს სახლისა მისისა და ყოველი ერი ქალაქისა მის თანა. და ვითარცა მოვიდეს და იხილეს საკურველი იგი ნათლითა ბრწყინვალს სუეტი იგი ჩამოვიდოდა ადგილად თვსა, რეცა თუ ვითარცა ზეცით დადგა ხარისხსა თვსსა ზედა და დაემყარა ჳელით შეუხებელად კაცთაგან.

ნეტარ მას ჟამსა, რად იგი იქმნებოდა!

შიშითა და სიხარულითა აღივსო მცხეთა ქალაქი. და სდიოდეს მდინარენი ცრემლთანი მეფეთა და მთავართა და ყოველსა ერსა სულთქუმითა სულისა მისისათა, ადიდებდეს ღმერთსა და ჰნატრიდეს *ნინოს*. და იქმნეს მას დღესა შინა სასწაულნი მრავალნი.

პირველი სასწაული:

[57r] მოვიდა ჰურიად, ბრმა შობითგან, და მიეახლა სუეტსა მას და მუნთქუესვე იქმნა მხედველ და ადიდებდა ღმერთსა.

მეორე:

სეფეწული ვინმე ყრმად, *ამაზასპენი* <ყრმად>, იდგა მრავალწლისა ს<წ>ნული, წარმართი. მოდლო დედამან მისმან სარწმუნოებით, დადგა ცხედრითა წინაშე სუეტსა მას ნათლისასა, და ნანდვლვე ჳეშმარიტად ნათლისასა და დიდებულსა, და ევედრებოდა დედა იგი ყრმისა მის ნეტარსა *ნინოს*: „მოჰხედე, დედუფალო, ძესა ჩემსა, მიახლებულსა სიკუდილდ, რამეთუ ვიცი, ვითარმედ ღმერთი ღმერთთად იგი არს, რომელსა შენ ჰმსახურებ და ჩუენ გჳქადაგებ“. მაშინ შეახო ჳელი *ნინო* სუეტსა მას და დასდგა ყრმასა და ჰრქუა: „უკუეთუ [57v] გრწამს იესუ ქრისტე, ძმ ღმრთისა, ჳორციელად მოსრული ცხორებად ყოვლისა სოფლისა, განიკურნე ამიერითგან და მას ადიდებდი, ვისმან ძალმან განგ[კ]ურნა“. და მსწრაფლ აღდგა ყრმად იგი ვითარცა უტკივნელი.

და დაეცა შიში დიდი მეფესა და ყოველსა ერსა და ადიდებდეს ღმერთსა. და თითო-სახენი სნეულნი მოვიდოდეს და განიკურნებოდეს, ვიდრემდის მეფემან შეუქმნა საბორველი

ძელისად გარემო სუეტსა მას და დაფარა ხედვისაგან. და ეგრე სახედ შეეხებოდეს ერნი სარჩულსა მას და განიკურნებ[ო]დეს.

და მსწრაფლ დაღწყო მეფემან და აღაშენა ეკლესიად სა-
მოთხესა შინა.

მაშინ მოვიდეს მოციქულნი *საბერძნეთით* – მღვდელთმოძ-
ღუარი, და მღვდლნი [58r] და დეაკუნნი, და იწყეს ნათლის-
ღებად მეფემან და ყოველმან ერმან მისმან, ვითარცა ზემო
წერილა.

თავი :თ:

**აღწერილი აბიათარ ჰურისად, რომელი იყო მღვდელი
ბაგინსა შინა მცხეთას და ნათელ-ილო ჳელსა შინა
ნინოძსსა**

მე მღვდელი ვიყავ წილით ხუედრებული სამღვდლოსა მის
წელიწადისასა, ოდეს-ესე ნეტარი დედაკაცი *ნინო* მოვიდა *მცხე-
თად*. და ჩემ თანა წიგნები მოსრულ იყო *პრომით* და *ეგუპტით*
და ბაბილონით ჰურიათა მღვდელთად და მწიგნობართად, წერ-
ილი ესრეთ: „სამად განხეთქა ღმერთმან მეფობად *ისრაელ-
ისად*. [58v] აჰა ესერა, წინაწარმეტყუელნი ჩუენნი დასცხრეს,
რამეთუ რომლისა-იგი სული აწუევდა მათ სიტყუად, ყოველი
აღესრულა. და განვიბნივენი ჩუენ ყოველსა ქუეყანასა და
პრომთა დაიპყრეს ქუეყანად ჩუენი მეფობით. და ვტიროდეთ
ჩუენ ყოველითურთ მაღლისა მიმართ და არა ისმინა ჩუენი,
რამეთუ განგარისხეთ ჩუენ ღმერთი, შემოქმედი ჩუენი. აწ იხი-
ლენ შენ წიგნნი *მოსცხნი*, რომელმან დამიწერნა ჩუენ ესე
ყოველი: „რომელი დტყოდის ქუეყანასა ზედა თავსა თვსსა
ღმერთად, მოკუედინო“. ანუ უკუე შევსცეთით ნაზარელისა მის
დესუდს სიკუდილსა, რამეთუ ვხედავთ, ოდეს პირველ მამათა
ჩუენთა შესცუდიან ღმერთსა და ყოველადვე დაივიწყიან იგი,
და მისცნის ჳელმწიფესა ძნელსა და ტყუეობასა. და კუალად
ოდეს მოექციან და დაღად-[59r] ყვიან, მსწრაფლ დასცხრის
რისხვისაგან და განარინის იგი ჳირისაგან და ესე შუდ-გზის
ვიციტ წერილთაგან. ხოლო აწ ვინაითგან ჳელნი შეასხნეს
ძესა მას დედაკაცისა მწირისასა და მოკლეს, ადლო ღმერთმან
ჳელი მისი ჩუენ ზედა, განხეთქა მეფობად ჩუენი, განგუაშორ-
ნა ტაძარსა ღმრთისასა და უგულეებელს-ყო <და უგულეებელს-
ყო> ნათესავი ჩუენი. და არს :ტ: წელ, ვინაითგან არცა ის-
მინა ვისი ჩუენგანისა ვედრებად და არცა ყო ვედრებად [დ]ა

* :ბ:

ლხინებად. საგონებელ გუზს, ვითარმედ ზეცით იყო კაცი იგი“. და ესე განემრავლა მოწერილი. ხოლო ვითარცა მესმა ესე და წარვიკითხე წიგნები ესე, გულისა შემიძვდა და ვიწყე კითხვად დედაკაცისა ამის *ნინოდსა* ქრისტესს[59v]თუს, თუ ვინაჲ იყო იგი, ანუ რომლისა მიზეზისათუს იქმნა კაც ღმერთი.

მაშინ აღაღლო პირი თუსი *ნინო* და აღმოდიოდეს სიტყუანი მისნი, ვითარცა ჯურღმულისაგან და ვითარცა წყარომან დწყო ღინებად საუკუნითგან. ჩემ თანა წიგნთა ზეპირით წარმოეტყოდა და ყოველსა განმიმარტვიდა; და ვითარცა მიინარესა განმადგებდა, და ვითარცა შესუენებულსა გონებასა განმინათლებდა და მამათა ჩემთა შემაწყალებდა და შჯულისა ცვალებასა დამაჯერებდა, ვიდრემდის გულისკმა-მიყო და მრწმენა სიტყუათა მისთაჲ იესუ* ქრისტე, ძმ ღმრთისაჲ, და ვნებაჲ მისი, და ადგომად მისი ღიდებით, და მესამედ – მეორედ ღიდებით მოსლვად იგი მისი, და ჭეშმარიტად იგი არს მოლოდებად წარმართთაჲ.

[60r]მას ჟამსა მე და ასული ჩემი ღირს ვიქმენენით საპკურებელსა მას განსაწმედელსა ცოდვათაგან ემბაზისა წყალსა, რომელსა ინატრიდა *დავით* და ვერ მიეწიფა. და მესმა კმად ახლისა რჩულისაჲ, ერთად მგალობელთაჲ, რომელსა ინატრიდა იგივე დავით. და ღირს ვიქმენ მე ზიარებად ჭეშმარიტსა ჳორცსა და სისხლსა ღმრთისა კრავისასა, სოფლისა ცოდვათათუს შეწირულსა, რომლისაჲ ტკიბლ არს გემოდს ხილვად. და ამას ზედა ყავნ ღმერთმან განსვლად ჩემი ჳორცთა ამათგან, რამეთუ მრავალნი სასწაულნი იხილნეს თუალთა ჩემთა *ნინოდს* მიერ *მცხეთას* შინა დღეთა [60v]ჩემთა.

ხოლო სახლი *ელიოზისი* [ი]ყო ქალაქსა დასავალით, კარსა დასავე[ა]ლით მოგუთისასა, *მტკუარსა* ზედა. და იყო მცირე ბაგინი სამარხოჲ მათი, რომელსა ზედა აღმართა ჯუარი ქრისტესი *ნინო*, დედამან ჩემმან. ერთიერთსა ნათელ-სცემდა მუნ შინა კვლითა *იაკობ* მღდელისაჲთა და *პროსილა* მთავარდეაკონისაჲთა მთავარ[თა] შვილებსა წიად ქალაქისათა. და ერქუა ადგილსა მას მთავართა სანათლო. და ფრიად ღიდებულ იყო ადგილი იგი დღეთა ჩუენთა, რამეთუ დგა იგი ველსა თუნეირ ნაშენებისა. და მათ დღეთა შედშაღნეს ჳურიანი ჩემ ზედა *მცხეთით* და დასცეს ხმ იგი კილამოდ, რომელი დგა კარსა ზედა [61r]ბაგინისასა, რომელი განაშუენებდა ადგილსა მას, რამეთუ გარდაერთხნეს რტონი მისნი ყოველსა მას სტოასა ბაგინისასა. და იწყეს წარსლვად სადდათვე თუნეირ

* იესუ

ბარაბიანთასა, რომელ მოინათლა ორმოცი სული სახლისა მათისად და მკვდრ იქმნეს მცხეთას შინა. და მიუბოძა მეფემან დაბაად, რომელსა რქვან ციხე-დიდი და იყუნეს დიდ წინაშე მეფისა და ქრისტეანე ჭეშმარიტად მადლითა ნეტარისა ნინოესითა და მოძღურებითა მისითა.

და მათ დღეთა შინა მოღწია ჰრომით წიგნი წმიდისა პატრიარქისად ნინოესა და მეფისა და ყოვლისა ერისა ქართლისად. და მოვევლინა [61v] ბრანგუ დეაკონი ქებისა შესხმად და კურთხევისა მიცემად და ამის ნეტარისა ლოცვასა წარღებად და მადლისა ზიარებად. და აქუნდა წიგნი ბრანგუთა მეფისად ნინოესა, რამეთუ მოენათლნეს იგინი მამასა მისსა. და ესე ყოველი მისმენილ იყო მათა იერუსალჴსმით, ჰრომით და კოსტანტინეპოლით, ვითარმედ ამას ქუეყანასა ჩრდილოესასა მიეფინა მზს იგი სიმართლისად – ქრისტედ. და ამისათჳს ნატრით წერილი წიგნი მოეწერა, რადთამცა ეუწყნეს აქანი იგი სასწაულნი საკუირველი სუეტისად მის საკურველებათა და ძალთა კურნებისათა, [62r] რომელი იხილა დეაკონმან და შეძრწუნებული აღიდებდა ღმერთსა, წარიღო წიგნები და წარვიდა.

თავი :ი:

**წიგნდ, რომელ დაწერა მირიან, მეფემან ქართლისამან,
ჟამსა სიკუდილისასა. დაწერა გელითა იაკობ
მთავარეპისკოპოზისადათა და მისცა სალომეს, მის ცოლსა
მისსა, რამეთუ იყო იგი მეცნიერ ყოვლისა უბიწო
ჭეშმარიტებისა**

და იყო, ჟამსა მას, რომელსა მოღვსენა უფალმან ქუეყანად ქართლისად, დაბნელებული ცოდვითა და სავსს ცთომითა ეშმაკთა მონებისადათა. და ვიყვნით ჩუენ ვითარცა ცხოვარნი კლვადნი, რამეთუ ვარ მე მეოცდათექუსმეტმ მეფმ, ვინადგან [62v] მამანი ჩუენნი აქა მოღწივნეს, ვიდრე დღეთა ჩემთადმე. შეჭამნა შვილნი მათნი ცეცხლმან მსხუერპლად კერპათჳს. და უბრალოდ იგი ერი ქუეყანისად ამის, რომელნი შვილთა მათთა, ვითარცა თავსა, აღებდეს მამანი, მამაჩუენნი ძლით, რადთა სათნო ეყუნენ კერპთა და უფროეს ხოლო მათთა ამათ ორთა, არმაზს და ზადენს, რომელთა ქუანიცა მათნი დაუღპიან სისხლითა ჩჩვლთადათა და ღირს არიან იგი მათნი ასპოლვად ცეცხლითა ღმრთისამიერითა. ხოლო ოდეს მოღწია ჟამი და მოვიდა ნინო პირველ ვითარცა ტქუედ, და ვითარცა

უცხო, და ვითარცა მწირი, და ვითარცა შეუწევნელი, და ვითარცა უტყუ და უსმი, რომლითა აწ მექმნა ჩუენ ტყუედ იგი [63r]დედუფალი და უცხო იგი დედაკაცი, შეუწევნელი იგი – შესავედრებელ ყოველთა, უტყუ იგი – ქადაგ ძლიერ და მეცნიერ დაფარულთა ჩემთა. და ამან აღანთო გულსა ჩემსა სანთელი ნათლისა და შოადამეს ოდენ მიჩუენა მზმ ბრწყინვალს, ქრისტე ღმერთი, რომლისა ნათელი მისი არა მოაკლდების უკუნისამდე, ამენ! და მექმნა ჩუენ მოძღუარ და შემძინა ჩუენ ერად ქრისტესა ნათლისღებითა და ძელისა თაყუანისცემითა, მომცა ჩუენ რჩული ახალი ცხორებისა და სიხარულისა, და ღირს-გუყუნა გემოდს ხილვად საიდუმლოსა ზეცისასა. ხოლო მე ვიქმენ მორჩილ ბრძანებათა მისთა, რომელიცა მასწავა, და აღვა[63v]შმწნე ეკლესიად სალოცველად ჩემდა სამოთხესა შინა მამათა ჩუენთა მეფეთადასა და მას შინა სუეტი ესე ნათლისა, რომელი მე ვერ შეუძლე ყოველითა ძალითა და ცნობითა კაცობრივითა, რომელი – მაღალმან მან მოავლინა ერთი მსახურთაგანი და წამისყოფითა მისითა – ქუეყანით ცად აღვიდა. თუთ თუაღნი თქუენნი ჰხედვიდეს საკურველებასა მისსა და მერმე საშინელად კურნებათა მისთა. და ოდეს მაუწყა ჩუენ აღმართებად ჯუარი, წარვაგლინენ ხურონი და ეძიებდეს ხესა, ვიდრემდის პოეს მარტოდ მდგომი კლდესა ზედა, რომელსა არა მიხებულ იყო ჳელი კაცისა, არამედ მონა[64r]დირეთაგან სმენით ვიცოდეთ სასწაული ხისა მის. ოდეს ირემსა ეცის ესარი, ივლტინ ბორცუსა მას ქუეშე, რომლისა ზედა დგა ხე იგი და სწრაფით ჳამნ თესლსა მისსა ჩამოცვენულსა და სიკუდილისაგან განერის.

და ესე მითხრიან და ვიყავ დაკურვებულ მას ზედა. ამისთუცა მოვჰკუეთე ხმ იგი და შევქმენ ჯუარი სამი: ერთი, რომელი ზეცით იყო სასწაული მისი, და ერთი აღვჰმართე ადგილსა მას, რომელსა მხილება იგი უფლისა მიერ ვიხილე მთასა ზედა *თხოთისასა*, და ერთი ქალაქსა *უჰარმას*, რომელ წარილო სალომე. და აღვაშენე ქვისა ეკლესიად მა[64v]ყუალთა მათ ზედა *ნინოესთა* და ვქმენ მას შინა საქმს, ქმნით უჩინოდ და ცხადი, დიდებად მაყლოვანთად მათ, რამეთუ არა გამოვაცუ ფურცელი ერთი მათ, არამედ ხერხითა გარე-შევიცვენ, რამეთუ მეხილვენეს მრავალნი სასწაულნი მას შინა და კურნებანი დიდნი. და შევქმენ ზემოდ ეკლესიად ქვითა თავისა ჩემისათუს და ერისათუს სიმრავლისა, რამეთუ ქუემოსა ეკლესიასა ერქუა წმიდად წმიდათად და ყოვლად ვერ ვიკადრებდით კართა მისთა განხუმად, თუნიერად კურიაკესა დღესა. არცა შესლვად

ვინ იკადრებდა, თუნიერ [65r]მღდელისა, რომელი გალობნ მას შინა, რამეთუ შიში იყო ყოველსა ზედა კაცსა სუეტისა მისგან ცხოველისა. ჰხედვიდა ყოველი კაცი სუეტსა მას, ვითარცა ძალსა ღმრთისასა, და მიხედვადცა ვერ ეუფლა კაცსა სარჩულსა მისსა, რომელსა თუთ ჰხედავთ. და აწ ვერ ვიკადრე წინაშე მისსა მოკუეთად მიწად სამარედ ჩემდა, რათამცა დაემარჯნეს ვორცნი ჩემნი, რამეთუ მეშინოდა მისგან ცოდვისა ოდენ მოქმედსა და შევიმზადე ზემო საფლავი ჩემი, რათა თუალსა მისსა მივერიდო და წყალობასა მისსა მივემთხვო ადგომასა მას ყოველთასა.

და ვითარცა მოველოდე განსრულებასა კეთილთა ღმრთისათა ჩემდა მომართ და ვიტყოდე, [65v] შევჰვედრო სული ჩემი დედასა მას ჩემსა წმიდათასა *ნინოძს*. მაშინ შეჰვედრა უბიწოდ იგი სული მისი დამბადებელსა თუსსა, რამეთუ აღსამეესრულა ყოველი მცნებად ღმრთისა და სწავლად წმიდისა მის მამის, დედის ძმისა მისისა, დაგუაობლნა ჩუენ ახალშობილნი ჩხვლნი უმეცარნი. და შევძრწუნდი სულითა და ჩემ თანა ყოველი ნათესავი ჩრდილოდსა, რამეთუ აღმო-ოდენსრულ იყო მზს და მო-ოდენ-ფენილ იყო ნათელი, დაფარა ღრუბელმან ზამთრისამან ჩუენგან, ხოლო იგი წმიდად ყოვლადვე ნათელსა შინა არს და ყოველთა განანთლებს. [66r] და განვიძრახე გულსმოდგინედ წარმოძრვად გუამი მისი აქა, წინაშე სუეტსა ნათლისასა, არა ვპოვე ღონედ ყოვლადვე, ვერ განერნეს ფერკნი ცხენთა მათთა და ვერცა შეძრა ორასმან კაცმან ცხედარი იგი, რომელსა ზედა შედსუნა.

მაშინ დავჰმარხე გუამი მისი ყოვლადვე დიდებულისა *ბოდს*, დაბასა *ქხუეთისასა* და ვიგლო[ვ]დ :ლ: დღე სამეუფოდ ჩემითურთ. და აღვაშსნე მას ზედა ეკლესიად და განვადიდე ფრიად. და მისითა ოხითა მაქუს სასოებად ძისა ღმრთისაგან [66v] და სარწმუნობასა ზედა წმიდისა მამისასა, ძლიერისა ცხოველს-მყოფელისა სულისასა დავიძინებ და მოველი ადგომასა, და შეგვედრებ სულსა ჩემსა ყოველთა მგალობელთა უფლისა მიმართ, ამენ!

ქ. ანდერძი მირიან მეფისა და ძისა თუსისა მიმართ რვეისა და ცოლისა ნანა დედუფლისა

„აჰა ესერა, მე წარვალ, ვინადაცა მოვედ. შენ, ნანა, თუ გ[ვ]ცეს მოცალეობა ცხორებისა ჩემსა შემდგომად, განყავ სამეფოდ ჩუენი ორად და მიიდე სამარხოსა *ნინოძსსა* ჟამთა შეცვალებ-

ისათვის, [67r] რადთა არა [შეირყოს] უკუნისამდე აღგილი იგი“. და ეგრევე ვედრებდა მთავარებისკოპოზსა, რადთა დაღვას დიდებამ მის აღგილისად, რომელი ღირს არს პატივისცემასა. ხოლო ძესა თვისსა ასწავებდა: „აჰა ესერა შედგავალა ბნელი ჩუენი ნათლად და სიქადული ჩუენი ცხორებად, სადა ჰპოვნე ქუეყანასა შენსა შინა ვნებანი იგი, მათ იგულვოდეს. და ესე შვილთა შენთა დაამცენ, რამეთუ მე ვიცი იგი, ვითარმედ კავკასიათა შინა არა დაიდევინ. ხოლო შენ ესრე ჰყოფდ და თავი შენი შეჰვედრე სუეტსა მას ზეგარდამო დიდებულსა ჯუარსა, ცათა [67v] ჩინებულსა, და იყავნ შენი მისლვად მიწად, ძილად საუკუნოდ სარწმუნობასა ზედა წმიდისა სამებისასა, ამენ!“

**აღწერილი იაკობ მღვდელისად, რომელი თანა ჰყვანდა
ითანე მთავარებისკოპოზსა, აღმართებისათვის
პატიოსნისა ჯუარისა მცხეთას**

და იყო, ოდეს[ს] მოჰკუეთეს ხმ იგი ჯუარისათვის და მოაქუნდა ასსა კაცსა რტო-ფურცლითურთ, შემოაქუნდა ქალაქად და მისტყდებოდა ერი მწუანისფერობასა მას და ფურცლოანო<ანო>ბასა ჟამთა ზაფ[68r]<ზაფ>ხულის პირისათა, ოდენ სხუად ყოველი ხედ ჰმელ იყო, ხოლო იგი ყოვლადვე ფურცელ-დაუცვენელ და სულ-ჰამო და ხილვა-შუენიერ იყო ხედ ესე. და ძირსა ზედა აღჰმართეს ხმ იგი კარსა თანა ეკლესიადსასა სამხრით კერძო და ჰბერვიდა წყალთაგან ნელი ნიავი და შადვიდა ფურცელსა მის ხისასა და ძრვიდა რტოთა მისთა. და იყო ხილვად მისი შუენიერ და სასურველ, ვითარცა სმენით ვიცით, ხისად მის აღვისად. და ესე მოეკუეთა *თთუესა მარტსა :კე;* დღესა *პარასკევსა*. და ღვა ხედ იგი ეგრე :*ლზ*: დღესა და არა შედგავალა ფერი ფურცელმან [68v] მისმან, ვითარცა მდგომარემან ძირსა ზედა თვისსა თავსა ზედა წყაროდსასა, ვიდრემდე ყოველნი ხენი მადნარისანი შედმოსნეს ფურცლითა და ხენი ნაყოფის გამომღებელნი შედმოსნეს ნაყოფითა და ფურცლითა. მაშინ *თთუესა მადსა :ა:* შეიქმნეს ჯუარნი ესე და *შვდსა მისვე თთუესა* აემართნეს ჰელის დადებითა მეფეთადთა და სიხარულით, წადიერებით ყოვლისა ერისა *ქართლისადთა*. და იყუნეს ეკლესიასა შინა და იხილეს ყოველმან სიმრავლემან ქალაქისამან ყოველთა მათ ღამეთა და აჰა, ჩამოვიდის ჯუარი ცეცხლისად დაგურგუნებული ვარსკულავითა და დაადგრის ზედა ეკლესიათა ვიდრე განთიადმდე.

და რიჟურაჟუს ოდენ გამოვიდეს [69r]მისგან ორი მასკულავი და წარვიდის ერთი აღმოსავალით და ერთი დასავალით. და იგი თავადი ეგრევე ნელად აღგებინ დიერ კერძო არ[ა]კუსა და დაადგრის ბორცუსა ზედა კლდისასა, ზემო კერძო, ახლოს წყაროსა მას, რომელი აღმოადინეს ცრემლთა წმიდისა ნინოელთა და მუნით აღიმაღლის ზეცად. და ესე მრავალგზის იხილა ყოველმან ერმან მაცხოვარებად ღმრთისა ჩუენისაჲ.

მაშინ ვიწყეთ კითხვად ნეტარისა ნინოელსა, თუ: „რად არს ნაბერწყალი ისი და წარვიდის აღმოსავალით და დასავალით?“

ხოლო მან პრქუა: „განავლინენ კაცნი მათთა ზედა მაღალთა [69v] აღმოსავლად, ვიდრე კახეთისა მთამდე და დასავლად, ვიდრე მიაწევს შენი სამეუფო. და ოდეს გამობრწყინდნენ მთიებნი იგი და ყონ, თუ სადა დგრენ, მუნცა აღჰმართენ ორნი ესე ჯუარნი ქრისტესნი“.

მაშინ მეფემან ყო ეგრე და შედცვნა თავნი მათთან მიწყებით. და დღე ესე იყო პარასკევი და შაბათად განთენებოდა, და იყო იგივე სასწაული და იქმნა ეგრევე, ვითარცა ყოვლადვე ექმნის.

ხვალის დღე მოვიდეს დასავლისანი, რომელნი დგეს თავთა ზედა ქუაბთა თავისათა და მიუთხრეს მეფეს, ვითარცა გამოვიდა ვარსკულავი იგი, აღიმაღლა და მიიწია მათთა ზედა თხოთისა გარდასავალსა ერგუს [70r] ნიასპისასა და დაადგრა ადგილსა ერთსა და ნელიად უჩინო იქმნა. ეგრევე მოვიდეს მითთ კახეთისაჲთ და უთხრეს მეფესა: „ვიხილეთ ვარსკულავი, აქამთ მომავალი, და დაადგრა დაბასა ბოდს, კახეთისა ქუეყანასა“.

მაშინ ბრძანა ნეტარმან ნინო: „წარისუენით ორნი იგი ჯუარნი და აღჰმართეთ ერთი თხოთს, სადა-იგი გამხილა ღმერთმან, და ერთი მიეც სალომეს, მკვევალსა ქრისტესსა, და აღმართოს უჟარმას ქალაქსა. და დაბად ბოდი არა წინა-აღუდგეს ქალაქსა მეფეთასა, რამეთუ ერისა სიმრავლჳ არს მუნ. ბოდისა კულა დაბად თუთ ვიხილო, სათნოდ [70v] იგი ადგილი ღმრთისაჲ“. [ვქავთ ეგრე, ვითარცა გვბრძანა დედუფალმან ნინო.

ხოლო ესე სასწაულითა ზეცისაჲთა ჩინებული პაციონანი ჯუარი მცხეთისაჲ აღვიპყართ ჳელითა კაცობრივითა და <და> მივედით ბორცუსა მას ქუეშე, წყაროსა მას ზედა, და ვათიეთ ღამე და ვილოცეთ ღმრთისა მიმართ. და ნეტარი ნინო ცრემლითა შესზავებდა წყაროსა მას და იქმნებოდეს კურნებანი და სასწაულნი დიდნი.

და ხვალის დღე აღვედით ზედა კლდესა მას. და მოვიდა ნეტარი იგი ბორცუსა მას და დავარდა ქვათა ზედა და ტიროდა იგი, და მეფენი და მთავარნი, და ყოვლისა ერისა სიმრავლს, მამათაჲ [71r] და დედათაჲ და წულილისა ყრმისა ტირილი და ზ<ი>რინვაჲ მიდწეოდა ცადმდე, ვიდრემდის მთანიცა ვმობდეს მათ თანა. და დასდვა კელი ერთსა ქვასა ნეტარმან *ნინო* და მრქუა: „მოვედ, შენდა ჯერ არს, დასწერე ჯუარი ქვასა ამას“. და ვყავ ეგრე. და მუნ აღმართა ჯუარი იგი დიდებული ნეტარმან *ნინო* და მეფეთა. და დადრკა ყოველი იგი სიმრავლს ერთა ურიცხეთაჲ და თაყუანის-სცეს ჯუარსა, და აღიარეს ჯუარცუმელი იგი ჭეშმარიტად ძედ ღმრთისად ცხოველისა, და პრწმენა სამებით დიდებული იგი, ამენ!

ხოლო დედანი იგი მთავარნი არასადა განეშორებოდეს ეკლესიასა წმიდისა [71v] სუეტისა ცხოველისასა ნათლისასა და ჯუარსა მას პატიოსანსა ცხოველსა, რამეთუ ჰხედვიდეს სასწაულთა მათ უზომოთა და კურნებათა მათ მიუთხრობელთა. დაუტევა *ნინო* მცხეთაჲ ქალაქი და წარვიდა მთეულეთა ხარებად პირუტყუსახეთა მათ კაცთა და შემუსრვად კერპთა მათთა. ხოლო აქა შინა დაუტევა *ჰურიამ* იგი მღველი აბიათარ, რომელი იყო მეორს *პავლს*, რომელი არა დასცხრებოდა დღს და ღამე ქადაგებასა ქრისტესსა და დიდებასა მისსა, ვიდრემდის სივლტოლად იწყეს *ჰურიამა* მათ. [72r] ხოლო ბაგინისათუს ძჷულეზნ მეფესა, რაჲთა არა შეძრან ნაშენები მისი, რამეთუ ვიდრე არა გამოჩინებულ იყო ახალი მადლი ქუეყანასა ამასს, მუნ შინა იყო დიდებულ სახელი საუკუნოდსაჲ მის. და ერჩდა მეფს მისთა დღეთა და იყუნეს მუნ შინა მღველად *ელიოზის* ნათესავნი *ჰურიამა* ზედა.

სახელითა ღმრთისაჲთა, ესე წიგნი *ქართლის* მოქცევისანი მე, *არშოშა*-ყოფილმან *იოვანე*, შევწირენ წმიდასა მთასა *სინასა* სალოცველად შვილთა ჩემთათუს – *დემეტრი*, *ადრნე*[*რ*] *სე* და *ნერსე*, და საკსენებლად სულისა ჩემისათუს. ლოცვა ყავთ, ამენ!

ქრისტე, შეიწყალე *იოვანე*, ამენ!

[72v] სახელითა ღმრთისაჲთა, დაესრულა წმიდისა *ნინოდის*, ლოცვა ყავთ!

